Digitized by Google

777

Per. 14198 e. 233
1868

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Zukrigl, D. v. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,

Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Fünfzigſter Jahrgang.

Erſtes Quartalheft.

BODLEIANA · BIBLIOTHECA

Tübingen, 1868.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Exegetiſche Studien [1]).

Von Prof. D. Aberle.

1.

Ein Grundſatz der Evangeliencritik.

Zur Feier des Ehrentages, der heute unſerer alma mater bereitet iſt, möge es mir geſtattet ſein, über einen Grundſatz zu ſprechen, der mir für die richtige Beurtheilung der in unſern Evangelien enthaltenen Geſchichtserzählung von weſentlicher Bedeutung zu ſein ſcheint. Die neueſten

1) Von den folgenden Aufſätzen ſind die beiden erſten academiſche Reden, die ich mit Weglaſſung der auf die jeweilige Feſtfeier bezüglichen Schlußworte gerade ſo, wie ſie gehalten wurden, zum Abdruck bringe. Indem ich damit einem vielfach gegen mich ausgeſprochenen Wunſche nachkomme, glaube ich kaum bemerken zu ſollen, daß derartige Vorträge die Ausführung im einzelnen nicht zulaſſen, die wünſchenswerth wäre und bei Aufſätzen, die urſprünglich zum Drucke beſtimmt wurden, mit Recht gefordert wird. Ich anerkenne nach dieſer Seite hin bereitwillig das mangelhafte jener Arbeiten und darin liegt auch der Grund, warum ich mich lange geſträubt habe, ſie in dieſer Zeitſchrift zu veröffentlichen.

Digitized by Google

Verhandlungen über das Leben Jeſu, in welche gefliſſentlich auch das Volk hineingezogen wurde, haben in weiten Kreiſen Intereſſe an Fragen erregt, welche ſonſt nur den Fachgelehrten zu beſchäftigen pflegen und deßwegen darf ich wohl hoffen, auch hier für meine Ausführung geneigtes Gehör zu finden. Der Grundſatz aber, von welchem ich ſprechen werde, iſt nicht eine philoſophiſche Abſtraction, oder eine dogmatiſche Feſtſetzung; er iſt auch nicht den Bedürfniſſen oder den innern Erfahrungen des gläubig geſtimmten Gemüthes entnommen, ſondern er bildet das Ergebniß, zu welchem den geübten Hiſtoriker die erſte Orientirung über das vorhandene Quellenmaterial nothwendig führen muß. Es iſt der Satz: Die Schriften des N. Teſtamentes ſind die literariſchen Erzeugniſſe einer verfolgten und unter dem Drucke der Verfolgung ſich bildenden Gemeinſchaft.

Die Richtigkeit dieſes Satzes bedarf keiner weitläufigen Beweisführung. Die Behauptung mag ſogar manchem als Binſenwahrheit vorkommen. Weiß ja doch jeder, daß der Stifter des Chriſtenthums den Verbrechertod geſtorben und eben damit auch ſeine Stiftung zum Verbrechen geſtempelt worden. Mochte auch die römiſche Staatsgewalt nur halb widerwillig und verhältnißmäßig ſpät, erſt im J. 64, dazu gebracht werden, das Chriſtenthum förmlich als verbotene Religion zu erklären: die Chriſten konnten ſich doch in dieſer Richtung über ihre Lage keiner Täuſchung hingeben; denn einmal war durch die Betheiligung eines römiſchen Beamten an dem Todesurtheil Jeſu ein Vorgang geſchaffen, der bei der rückſichtsloſen Conſequenz der Römer in ſolchen Dingen für die fernere Behandlung des Chriſtenthums nur zu leicht maßgebend werden konnte; ſodann aber war das jüdiſche

Synedrium, der Hauptheerd der Verfolgung, eine von dem römiſchen Reich anerkannte Behörde, deren Urtheile reſpectirt und ausgeführt werden mußten und daß dieſes unabläßig und mit ſeinem ganzen großen Einfluß auf Vernichtung des Chriſtenthums hinarbeiten werde, konnte Niemand entgehen. Wenn daher auch die Chriſten nicht immer blutig verfolgt wurden, ſo hing doch das Schwert nur an einem ſehr dünnen Faden über ihren Häuptern und daß ſie davon ein klares Bewußtſein hatten, dafür geben faſt alle neuteſtamentlichen Schriften lautes Zeugniß. Nun kommt es freilich in der Geſchichte oft genug vor, daß eine Gemeinſchaft von den öffentlichen Gewalten verfolgt wird und doch nicht eigentlich als verfolgte betrachtet werden kann. Dieß iſt dann der Fall, wenn einer ſolchen Gemeinſchaft die öffentliche Meinung zur Seite ſteht, jene Macht, die, ob irregeführt oder recht geleitet, ſich vielfach ſtärker erweist als jede conſtituirte Gewalt. Wie ungünſtig aber die Stellung der erſten Chriſten der öffentlichen Meinung gegenüber war, zeigen die wenigen Worte des Apoſtels: das Kreuz Chriſti — den Heiden eine Thorheit, den Juden ein Aergerniß.

Es unterliegt alſo keinem Zweifel, das erſte Chriſtenthum war im vollſten Sinn des Wortes eine verfolgte Gemeinſchaft. Man ſollte meinen, ein ſo offen zu Tage liegender Sachverhalt hätte in den Unterſuchungen über die Quellen des Lebens Jeſu in erſter Linie Berückſichtigung finden müſſen. Allein man findet ſich getäuſcht. Dieſe Unterſuchungen gehen meiſtens ihren Weg, wie wenn die chriſtliche Gemeinſchaft etwa auf einer Inſel Felſenburg ſich behaglich einzurichten gehabt, und nur die Häckeleien zwiſchen der Nordinſel und der Südinſel von Zeit zu Zeit

Vermittlungsverſuche nothwendig gemacht hätten. Doch auch da, wo jener Sachverhalt nicht geradezu ignorirt wird, wird er nicht in ſeiner Bedeutung gewürdigt, und daß dieſe keine geringe ſei, erlaube ich mir durch Hervorhebung von nur zwei Punkten zu zeigen.

Ein franzöſiſcher Polizeiminiſter ſoll geſagt haben: gebt mir zwei Zeilen von der Handſchrift eines Mannes und ich will ihn aufs Schaffot bringen. Es iſt das eine Aeußerung, der man die Uebertreibung wohl anſieht: allein daß ſie auch ein großes Stück Wahrheit enthält, bezweifelt kein Geſchichtskundiger. Das ſchriftliche Document iſt eine gefährliche Waffe gegen den, welchen man, ſei's mit Recht oder mit Unrecht, verfolgen will. Daher ſehen wir überall, wie die geheimen Geſellſchaften die Organe der öffentlichen Sicherheit dadurch in Verzweiflung bringen, daß ſie ihnen durch Enthaltung von ſchriftlichen Aufzeichnungen die Möglichkeit zum voraus abſchneiden, ſich genügend beweiskräftiger Documente zu bemächtigen. Allerdings war das Chriſtenthum nie geheime Geſellſchaft und wollte es nie ſein, aber als verfolgte Gemeinſchaft mußte es naturgemäß gerade in dieſer Beziehung das Verfahren einhalten, das ſonſt geheime Geſellſchaften charakteriſirt. Am eheſten durfte man ſich noch zu brieflichem Verkehr herbeilaſſen; denn hier konnte man die Ueberbringer ſo wählen, daß ſie die nöthigen Garantien darboten, während man ſich natürlich zum voraus nur an ſolche Adreſſaten wandte, deren man vollſtändig ſicher ſein durfte. Mit Schriften dagegen, die für das große Publikum beſtimmt waren, mußte man ſparſam ſein bis aufs äußerſte; denn je mehr ſolche veröffentlicht wurden, um ſo mehr wuchs die Gefahr, um ſo mehr wurden dem Haß und der Verfolgungsſucht Mittel an die Hand gegeben,

Digitized by Google

ein materiell widerrechtliches Einſchreiten der öffentlichen Gewalt formell zu rechtfertigen. Daraus ergibt ſich von ſelbſt, daß es nicht viele Schriften gegeben haben kann, wie unſere Evangelien; denn alle, auch das Lucasevangelium nicht ausgenommen, legen die Beſtimmung nicht blos für chriſtliche, ſondern auch für außerchriſtliche Kreiſe offen an den Tag. Gibt man aber dieß zu, ſo erhält man einen Anhaltspunkt, um ſich in einem verwirrenden Getümmel von Hypotheſen zurechtzufinden, welche in neuerer Zeit über die Entſtehung der Evangelien aufgeſtellt wurden und welche darin übereinſtimmen, daß ſie die Evangelien, die wir noch haben, oder wenigſtens die drei erſten derſelben aus für uns verloren gegangenen Schriften ähnlichen Inhalts und gleicher Beſtimmung entſtanden ſein laſſen. Es iſt nämlich vor allem klar, daß es ſolcher Schriften nicht eine große Anzahl geweſen ſein kann und die von einem ſonſt verdienten Forſcher aufgeſtellte Behauptung, daß man ſich die Zahl derſelben nicht groß genug denken könne, wird für den Hiſtoriker kaum anders klingen als für den Naturforſcher die Ausſage, es habe einer auf unſerer ſchwäbiſchen Alp den Verſuch gemacht, wie ſich unter Palmen wandeln laſſe. Allein auch gegen ſolche Annahmen, welche die Zahl jener Urevangelien möglichſt beſchränken, müſſen ſich ſchwere Bedenken ergeben. Die Vorausſetzung ſpricht nun einmal nicht dafür; es müßten alſo für die Exiſtenz derſelben ſtandhafte Beweiſe vorgebracht werden und dieſe fehlen bekanntlich. In der That liegt ſchon darin eine Schwierigkeit, nur für die Entſtehung der 4 Evangelien und der zu denſelben gehörenden Apoſtelgeſchichte in jener Zeit Raum zu finden. Hätte man in dieſer Beziehung die Unterſuchung neu zu führen, ſo würden als geeignete Zeitpunkte für Abfaſſung

Digitized by Google

der ebengenannten Schriften nur jene Momente in der zeitgenöſſiſchen Geſchichte anerkannt werden dürfen, in welchen ſich das gewöhnliche Verhältniß zwiſchen dem jüdiſchen Synedrium und dem römiſchen Staate verrückte und dadurch dem Chriſtenthum, wenn auch nur vorübergehend, Luft verſchafft wurde. Solcher Momente aber gibt es in der Periode vor der Zerſtörung Jeruſalems nur drei, nämlich die Zeit, als Caligula ſein Bild im Tempel zu Jeruſalem aufſtellen wollte und das prophetiſche Wort vom Gräuel der Verwüſtung an heiliger Stätte ſeine Erfüllung zu erlangen ſchien; ſodann die Zeit, wo die öffentliche Meinung in Rom ſich gegen Claudius wegen ſeiner Begünſtigung des Herodiſchen Hauſes empörte und ihn zu ſcharfen Maßregeln gegen die Juden nöthigte, und endlich die Zeit, wo das jüdiſche Synedrium durch die Appellation des Apoſtels Paulus an den Kaiſer genöthigt wurde, aus der Stelle eines auf ſein Recht ſich ſtützenden Verfolgers in die eines Anklägers zurückzutreten. Nach der Zerſtörung Jeruſalems aber waren unter den Flaviſchen Kaiſern Juden und Chriſten demſelben Bann verfallen, die Chriſten, weil ihre Religion als unerlaubte erklärt war, die Juden als ein Volk von Empörern und erſt die Zeit Nervas und die Anfangsjahre Trajans eröffneten wieder für die Chriſten die Möglichkeit, mit einer Evangelienſchrift hervorzutreten. Daß aber um dieſe Zeit auch nur einer, der zu Abfaſſung einer ſolchen Schrift durch Augenzeugſchaft als befähigt erachtet werden konnte, noch am Leben war, muß ſchon als beſonders günſtige Fügung betrachtet werden. Sonach wird man es alſo, ganz abgeſehen von andern Zeugniſſen, wenn man bei der Evangelienkritik hiſtoriſch verfahren will, dabei bewendet ſein laſſen müſſen, daß es im erſten chriſtlichen

Jahrhundert nur 4 Evangelien gegeben habe. Mit dieſer Erkenntniß iſt aber nicht wenig gewonnen, namentlich für die Aufgabe, aus den Andeutungen, welche die Evangelien ſelbſt enthalten, ihre Abfaſſungszeit zu erſchließen. So enthält z. B. das Matthäusevangelium einzelne Parthien, die ſchlechterdings nicht geſchrieben ſein können, nachdem man Erfahrungen über das Miſſionsgeſchäft unter den Heiden gewonnen, und wenn man ſolche Stellen nicht mehr ſo zurechtlegen kann, daß man ſie aus frühern Evangelien entnommen ſein läßt, ſo wird nichts übrig bleiben, als die Entſtehung des ganzen Evangelium in die Zeit zu verlegen, wo die Heidenmiſſion noch nicht zu größerer Ausdehnung gelangt war. Und ähnlich verhält es ſich bei den andern Evangelien. Die Zeit, die Umſtände, unter welchen ſie entſtanden ſind, erhalten durch Anwendung unſeres Grundſatzes ein helles Licht. Aber auch für das Verſtändniß ihres Inhaltes iſt derſelbe von nicht geringer Bedeutung, worüber mir noch einige Worte erlaubt ſein mögen.

Man kann nachgerade in gewöhnlichen Zeitungsartikeln leſen, daß die Evangelien von Widerſprüchen wimmeln. Die Behauptung iſt bereits ſogar zu einer Art Schlagwort geworden, das man wiederholt wie andere Schlagwörter. Was hat es für eine Bewandtniß mit dieſen Widerſprüchen? Ich läugne nicht, daß in den Evangelien ſich einzelne Angaben finden, die ſich mit andern Nachrichten ſchwer vereinigen laſſen. Allein ſolche Schwierigkeiten ergeben ſich überall, wo man mit hiſtoriſchen Quellen zu thun hat und dazu iſt die Zahl derſelben in unſern Evangelien ſo auffallend klein, daß ich fürchte, eine ſpätere Zeit wird gerade dieſen Umſtand benützen, um die Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften zu untergraben. Nun mag man dieſe Schwierig-

keiten zu Widerſprüchen zuſtutzen, was ſie an ſich nicht ſind, aber eine wimmelnde Maſſe von Widerſprüchen entſteht dadurch noch nicht, dieſe wird vielmehr auf eine ſehr eigenthümliche Art hergeſtellt. Matthäus z. B. berichtet nichts von einer Himmelfahrt des Herrn, wohl aber Marcus und Lucas. Dieß wird nun ſo gewendet: Matthäus weiß nichts von einer Himmelfahrt und ſteht alſo im Widerſpruch mit Marcus und Lucas. Oder ein anderes Beiſpiel. Matthäus erzählt, daß der Herr in Jericho zwei Blinde geheilt, Marcus berichtet dieß blos von einem, weiß alſo nichts von dem andern und folglich ſtehen beide Evangeliſten im Widerſpruch. Man ſieht leicht, welche Vorausſetzung dieſem Verfahren zu Grunde liegt; es iſt die Annahme, daß die Verfaſſer der Evangelien ſicher alles oder wenigſtens alles wichtige geſagt, was ſie gewußt. Nun aber frage ich: kann es eine größere Naivetät geben als die, zu glauben, daß Schriftſteller, welche aus der Mitte einer verfolgten Gemeinſchaft hervorgehen und im Namen einer ſolchen ſchreiben, alles der Feder anvertrauen, was ſie wiſſen, oder daß ſie beim Niederſchreiben ſich blos das fragen, ob der Gegenſtand von ihrem Standpunkt aus wichtig, und nicht das, ob deſſen ſchriftliche Kundmachung nicht gefährlich und beſtimmten Anſchauungen und Verhältniſſen gegenüber ſchädlich werden könne? Um hiefür ein Beiſpiel zu finden, wird man ſich vergebens in der ganzen Weltgeſchichte umſehen, und daß die erſten Chriſten in dieſer Beziehung eine Ausnahme hätten machen müſſen, wird ſich nicht beweiſen laſſen. Das iſt die Bewandtniß, die es mit den Widerſprüchen in den Evangelien hat. Die Wiſſenſchaft kann ſie nicht anerkennen, ſie iſt nicht ihre Mutter, ſondern ſie ſtammen von dem Gegentheil derſelben her, nämlich von jener naiven Anſchauung

Digitized by Google

der Dinge, welche meint, was jetzt iſt, ſei immer ſo geweſen; welche über dem Triumph, den das Chriſtenthum in der Welt gefeiert, die Kleinheit und Bedrängtheit ſeiner Anfänge vergißt; welche den neuteſtamentlichen Schriftſtellern, weil ihnen die wiſſenſchaftliche Bildung fehlt, auch die praktiſche Befähigung abſpricht, ſich in ihrer Lage ſo zu verhalten, wie es die Regeln der Klugheit unabweisbar erforderten.

2.

Ueber den Darſtellungscharakter des Johannesevangelium.

Zur Feier des hohen Geburtsfeſtes S. Majeſtät unſeres allergnädigſten Königs und Herrn erlaube ich mir über einen Gegenſtand zu ſprechen, der zwar zunächſt nur dem mir zugewieſenen wiſſenſchaftlichen Arbeitsfelde angehört, für den ich aber doch vielleicht hoffen darf, auch in weiteren Kreiſen ein geneigtes Ohr zu finden. Es exiſtirt bekanntlich eine ſog. Johanneiſche Frage, d. h. eine Frage, ob das Evangelium, das von alten Zeiten her immer am höchſten geſtellt worden, wirklich apoſtoliſches Zeugniß enthalte, ob es nicht vielmehr, wie man ſich ausdrückt, der Zeugenſchaft im ſtreng geſchichtlichen Sinn zu entlaſſen und demnach als eine mehr oder weniger freie Compoſition des nachapoſtoliſchen Zeitalters zu betrachten ſei. Unter den Gründen, die man für Bejahung des letzten Theils dieſer Frage anführt, iſt ohne Zweifel der wichtigſte und bedeutſamſte der, welcher von dem eigenthümlichen Darſtellungscharakter des vierten Evangeliums hergenommen iſt. Wenn ich daher eben dieſen Darſtellungscharakter zum Gegenſtand meines Vortrags nehme, ſo geſchieht dieß, weil ich glaube, daß

Digitized by Google

gerade von dieſer Seite aus die Reviſion der Joh. Frage angeſtellt werden muß, ehe man die Acten über dieſelbe für geſchloſſen erklären kann.

Was an der Darſtellung des vierten Evangel. zuerſt auffallen muß, iſt der Umſtand, daß ſie ſich ebenſo von der der 3 erſten Evangelien unterſcheidet, als ſie der der Johanneiſchen Briefe ähnlich iſt. Das Auffallende dieſer Erſcheinung wird dadurch vermehrt, daß ſie nicht blos den erzählenden Theil des Ev., alſo das, was als Eigenthum des Verfaſſers angeſehen ſein will, betrifft, ſondern ſich auch auf die in demſelben in der Form wörtlicher Wiedergabe aufgenommenen Reden des Herrn und des Täufers Johannes ſich erſtreckt. Man kann nicht läugnen, und das müſſen auch ſolche welche das N. T. blos aus Ueberſetzungen kennen, ebenſogut bemerkt haben, wie die welche es im Urtext leſen, daß im vierten Evangelium Jeſus und der Täufer im weſentlichen gerade ſo ſprechen, wie Johannes in den Briefen. Dieſe Thatſache hat nun eine doppelte Erklärung gefunden. Entweder hat man angenommen, der Evangeliſt habe die von ihm referirten Reden nach ſeiner eigenen Denk- und Sprechweiſe umgeformt, oder man hat angenommen, derſelbe habe ſich ſo in die Denk- und Sprechweiſe des Herrn beziehungsweiſe des Täufers eingelebt, daß ihm dieſelbe ganz geläufig, gleichſam zur andern Natur geworden. Allein gegen beide Erklärungen erheben ſich gewichtige Bedenken. Ich kann und darf ſie alle hier nicht aufführen, denn das würde das Eingehen in ein Detail nöthig machen, für welches ſich kaum in Schulvorträgen genügendes Intereſſe erwecken läßt. Ich begnüge mich daher nur auf einen, aber wie mir ſcheint entſcheidenden Punkt aufmerkſam zu machen. Die beiden angeführten Erklärungen

beruhen auf der Vorausſetzung, daß es ſich um einen individuellen Proſaſtyl handle in dem Sinn, wornach der Styl der Ausdruck der individuellen geiſtigen Perſönlichkeit iſt und wornach man ſagt: der Styl iſt der Menſch. Nach dieſer Auffaſſung bleibt freilich nichts anders übrig, als die vollſtändige Abhängigkeit der einen der hier in Betracht kommenden Perſönlichkeiten von der andern anzunehmen und das Dilemma zu ſtellen: entweder iſt der in den Reden des Johev. ſich manifeſtirende Chriſtus ein Erzeugniß der geiſtigen Individualität des Verfaſſers oder umgekehrt die Individualität des Verfaſſers iſt in der des Herrn aufgegangen. Allein man ſieht leicht, daß dieſes Dilemma auf einer ſchwachen Grundlage beruht. Außer dem individuellen Styl gibt es ja noch die Stylart, d. h. jene eigenthümliche Ausdrucksweiſe, die ſich Menſchen, die durch gleiche Bildung, gleiche Verhältniſſe, gleiche Zwecke mit einander verbunden ſind, als beſonderes Mittel ihrer Gedankenmittheilung auszubilden pflegen. Solche Stylarten finden in dem Organismus einer Sprache ihr Gegenbild an den Mundarten; allein während dieſe aus natürlichen Verhältniſſen ſich entwickeln und fortpflanzen, indem das Kind ſie lernt, wie es das Gehen lernt, bilden ſich jene künſtlich auf den Grund künſtlich gemachter Verhältniſſe und ſind regelmäßig Eigenthum höherer Bildungsſtufen. Daher ſetzt auch die Aneignung einer Stylart ſchon gereifteres Denken voraus; ſie muß förmlich erlernt werden ſeis durch Imitation, ſeis durch Studium und hier ergibt ſich für die individuelle Begabung ein weiter Spielraum. Wir wiſſen, es gibt Leute, die aus ihrem Canzlei- oder Predigtſtyl nicht hinauskommen, ſie mögen ſprechen oder ſchreiben was ſie wollen; wir wiſſen aber auch, daß andere

mit gleicher Bravour den ſalbungsvollen Ton der Pedigt, wie die trockene Beſtimmtheit des amtlichen Erlaſſes zu handhaben verſtehen und nebenbei mit Eleganz in jenen Formen ſich bewegen, durch welche der ſchöne Styl ſich kennzeichnet. Wir ſehen aber vorläufig von dieſer Verſchiedenheit ab und begnügen uns den Satz feſtzuſtellen: die Stylart iſt nicht das geiſtige Eigenthum einer einzelnen Perſon, ſondern es können mehrere einer ſolchen ſich bedienen, in Reden und Schreiben die Eigenthümlichkeiten derſelben hervortreten laſſen, ohne im mindeſten gegenſeitig von einander abhängig zu ſein. Sie ſind vielmehr gemeinſam von einem Dritten abhängig, welches das Reſultat der geiſtigen Arbeit Vieler iſt. So iſt nun auch in dem Fall der uns gegenwärtig beſchäftigt, ſicher wenigſtens als Möglichkeit anzuerkennen, daß die Eigenthümlichkeiten die uns in der Darſtellung des Johannesevangelium auffallen, nicht einen individuellen Styl begründen, ſondern daß ſie hervorgegangen ſind aus dem Anſchließen an eine Stylart. Darnach ergibt ſich von ſelbſt, daß das obige Dilemma nicht richtig geſtellt iſt: es iſt eben noch ein Drittes möglich, nämlich daß der Meiſter in ſeinen Reden und der Jünger in ſeinen Schriften, wenn nicht immer, ſo doch für gewiſſe Zwecke und bei beſtimmten Veranlaſſungen eine Stylart gebraucht haben, die in dem Kreiſe in dem ſie wirkten ſich vielleicht längſt gebildet hatte und als übliche Form des mündlichen und ſchriftlichen Vortrags feſtſtand. Wenn man dieſe Möglichkeit bisher weniger ins Auge gefaßt, ſo hat das wohl ſeinen nächſten Grund darin, daß man gewöhnt war, die Einfachheit der Verhältniſſe, die z. B. in dem alten Athen obwaltete, auch in dem Heimathlande des Chriſtenthums vorauszuſetzen, und deßwegen den tiefgreifenden

ſocialen Verſchiedenheiten, die in dieſem ſich gebildet hatten, nicht gehörig Rechnung trug. Ich dagegen möchte gerade in dieſen Verſchiedenheiten den Schlüſſel des Räthſels erblicken, das uns beſchäftigt, und ich muß mir daher erlauben, etwas weiter auszuholen um ſie wenigſtens in den Hauptzügen zur Darſtellung zu bringen.

Nach der Rückkehr des iſraelitiſchen Volkes aus der babyloniſchen Gefangenſchaft bildete ſich in demſelben ein eigener Stand von Geſetzes- oder Schriftgelehrten. Zum Eintritt in dieſen Stand befähigte nicht ſchon, wie bei dem Prieſterſtand, die Abſtammung, ſondern ohne Rückſicht auf die Abkunft nur die Kenntniß deſſen, was man Geſetz nannte, d. h. eines Inbegriffs von Normen, welche man theils in den früher entſtandenen hl. Schriften vorzufinden glaubte, theils auf dem Weg der Ueberlieferung erhalten zu haben vorgab. Auch bildeten die Schriftgelehrten nicht eine beſtimmte Secte, ſondern ſie fanden ſich in allen jüdiſchen Secten vor und es gab daher z. B. phariſäiſche, ſadducäiſche, eſſäiſche u. ſ. w. Schriftgelehrte. Indeſſen iſt ganz unverkennbar, daß das phariſäiſche Element bei denſelben faſt bis zur Ausſchließlichkeit dominirte. Das lag in der Natur der Sache begründet. Das Phariſäerthum hatte eben das Eigenthümliche, daß es mit der altteſtamentlichen Theokratie Ernſt machte, und mit einer Energie ohne gleichen darauf hinarbeitete, dieſelbe mit allen ihren Conſequenzen ins Leben einzuführen. Die gleiche Richtung mußte auch das Schriftgelehrtenthum einhalten; denn der Grundgedanke der Quellen, aus welchen ſie ihre Lehren ſchöpften, war eben der theokratiſche Gedanke. Deßwegen würde man auch ſehr irren, wenn man glaubte, die Schriftgelehrten hätten ſich blos mit theologiſchen Dingen in unſerm Sinn

beſchäftigt. Für ſie bildete Religion und Politik, Sitte und Recht ein untrennbares Ganze und es blieben die Zeiten nicht aus, in welchen die politiſche und ſociale Frage bei ihnen ſo in den Vordergrund trat, daß die Religion nur den Deckmantel ihrer Beſtrebungen in dieſer Richtung bildete. Dieſe Wendung nahm ihren Anfang mit der Verdrängung des hasmonäiſchen Fürſtenhauſes durch den Idumäer Herodes, dem die Nachwelt, wie dieß ſo zu geſchehen pflegt, den Beinamen des Großen gab, weil er ſchlechterdings vor keinem Mittel zurückſcheute, um ſeine Zwecke zu erreichen. So lange nämlich die einheimiſchen Hasmonäer regierten, ließ ſich die Illuſion eines theokratiſchen Regimentes beibehalten, als aber ein Fremdling und zwar als ſehr eingeſchränkter Vaſall des heidniſchen Rom, das ihm nicht einmal das Recht, Gold und Silbermünzen zu ſchlagen, überließ, ſeinen Thron in der hl. Stadt Jeruſalem aufſchlug, mußte jene Illuſion verſchwinden und naturgemäß ergab ſich eine Oppoſition des Schriftgelehrtenthums gegen dieſen Herrſcher, eine Oppoſition, welcher Herodes nicht Meiſter wurde, obwohl er mit Feuer und Schwert gegen ſeine Gegner wüthete und ſie zuweilen maſſenweiſe hinrichten ließ. Auch der von ſeinen Söhnen, welcher als Theilfürſt zu Jeruſalem reſidirte, Archelaus, ſcheint mit der Schriftgelehrtenparthei in ſchwere Kämpfe verwickelt worden zu ſein, und es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er ſeine Abſetzung und Verbannung, die im Jahre 6 erfolgte, den Umtrieben gerade dieſer Parthei zu verdanken hatte. Nach Beſeitigung des Archelaus kam die Landſchaft Judäa in unmittelbare römiſche Verwaltung und eben dadurch erhielt das Schriftgelehrtenthum für dieſen Theil des jüdiſchen Landes faſt vollſtändig freie Hand. Denn wie argwöhniſch auch

Digitized by Google

Auguſtus in der letzten Zeit ſeines Lebens, ſowie ſeine beiden Nachfolger Tiberius und C. Caligula das Judenvolk beobachteten: in die innern Angelegenheiten deſſelben, namentlich ſofern ſie religiöſe waren oder mit der Religion in Zuſammenhang gebracht wurden, miſchten ſich die Römer nicht gern ein und außerdem reſidirte ihr Statthalter in Cäſarea und kam nur von Zeit zu Zeit nach Jeruſalem hinauf. Daher konnten die Schriftgelehrten in Judäa in vielen Beziehungen ganz ungeſtört ſchalten und walten und da die unter Herodes erlittenen Verfolgungen nur ihren Eifer entflammt hatten, ſo machten ſie ſich energiſch an das Werk, das Land im Sinn ihrer Theorie umzugeſtalten. Ihre Zahl mehrte ſich, ſie bekamen die Oberhand im Synedrium und damit auch die Polizeigewalt zu ihrer Verfügung, die Maſſe des Volkes kam ihnen mit gutem Willen entgegen und ſo fehlten ihnen die Mittel nicht, die von ihnen angeſtrebte Umgeſtaltung zu Stande zu bringen, eine Umwandlung, die nicht weniger durchgreiſend war, als die welche im Anfang dieſes Jahrhunderts die Wahabiten innerhalb des Mohammedanismus verſuchten. Ohne Oppoſition ging das allerdings nicht ab; die heftige Abneigung gegen die von dem phariſ. Schriftgelehrtenthum eingeführten Obſervanzen, die aus der Schrift eines gebornen Jeruſalemiters, aus dem Marcusevangelium, bei jeder Gelegenheit hervorbricht, beweist das, aber im Großen und Ganzen gelang es doch aus Judäa ein Muſterland deſſen, was man als ächtes Judenthum betrachtete, zu machen. Dadurch aber entſtand ein Gegenſatz zwiſchen Judäa und den übrigen von Juden bewohnten Landſchaften Paläſtinas, namentlich Galiläa. In dieſem Lande wußte ſich ein anderer Sohn Herodes M., Herodes Antipas, bis über die Lebenszeit Chriſti hinaus

Digitized by Google

im ungeſtörten Beſitz der Herrſchaft zu erhalten und man darf von dieſem liſtigen und ſchlauen Mann wohl vorausſetzen, daß er der in Jeruſalem herrſchenden Parthei ſo wenig Einfluß als möglich auf ſein Land geſtattete und daß er namentlich dem Aufkommen des Schriftgelehrtenthums ſo weit er konnte hindernd entgegentrat. In der That zeigen uns die 3 erſten Evangelien Galiläa als ein in Bezug auf religiöſe Führung und Lehre verwahrloſtes Land und die Schriftgelehrten erſcheinen in ihnen faſt nur als Sendlinge, die von Jeruſalem und Judäa aus das Land bereisten. Ein beſonders hervorragender Einfluß derſelben läßt ſich nirgends erkennen und jedenfalls ſtand das Volk ihnen ganz anders gegenüber als dieß in Judäa der Fall war. So waren allerdings die Galiläer Juden wie die Judäer, aber dieſe waren doch Juden eigenthümlicher Art, anders geſchult, anders disciplinirt, anders geführt und geleitet, und wenn einer aus jenen die judäiſche Art annahm, die judäiſche Schulung durchmachte, der judäiſchen Disciplin ſich fügte, ſo konnte wohl ſchwerlich ausbleiben, daß er von ſeinen Landsleuten ein Judäer genannt wurde. Erſt als eine Laune des halb blödſinnigen Kaiſers Claudius dem Herodes Agrippa, einem Enkel Herodes M., das ganze Reich ſeines Großvaters zuwandte, wurde, da dieſer Fürſt ganz in die Strebungen der phariſ. Schriftgelehrtenparthei einging, auch Galiläa für dieſelben vollſtändig eröffnet und die Umgeſtaltung dieſes Landes in judäiſchem Sinn mit ſolchem Eifer und ſolchem Erfolg betrieben, daß bei Ausbruch des erſten jüdiſchen Krieges die Galiläer in die vorderſten Reihen der Kämpfer gegen das heidniſche Rom traten.

Das ſind die geſchichtlichen Verhältniſſe, die wir bei Löſung unſerer Frage feſt im Auge behalten müſſen. Die

Digitized by Google

Folgerung, die wir zunächſt aus denſelben zu ziehen haben, ergibt ſich leicht. Exiſtirte unter den Juden ein eigener Schriftgelehrtenſtand, ſo mußte es auch ſchulmäßigen Unterricht geben und dieß um ſo mehr als die damalige Landesſprache von der Sprache der Quellen des Unterrichts, dem eigentlich Hebräiſchen, ſich wohl mehr unterſchied als die Sprache des Nibelungenliedes von unſerer gegenwärtigen Schriftſprache. Wo aber regelmäßiger Schulunterricht ſtatt findet, und zwar, wie in unſerm Falle, nicht für Kinder, ſondern für Erwachſene, da bildet ſich auch eine eigenthümliche Schulſprache. Es hat nie eine Scholaſtik gegeben *ohne* ſcholaſtiſche Sprache. Wir kommen daher zu dem Reſultat, daß bei den Juden eine eigenthümliche Schulſprache ſich gebildet hatte, die zwar von der Volksſprache verſchieden war, die aber doch von dem Volke verſtanden wurde, wenigſtens da, wo es dem Schriftgelehrtenthum gelungen war, daſſelbe in den Kreis ſeiner Vorſtellungen hineinzuziehen. Ein Beiſpiel wird uns dieß Verhältniß anſchaulich machen. Ein neugriechiſches Volkslied verſteht man nicht, wenn man auch das Altgriechiſche gelernt, kommt uns aber einmal ein Stück aus der in Griechenland ſo verbreiteten und bis in die tiefſten Schichten der Bevölkerung ſo wirkſamen Tagesliteratur zu Hand, ſo finden wir uns mit Hilfe des Altgriechiſchen leicht zurecht. Was hier durch den Einfluß occidentaliſcher Bildung unter Benutzung der altgriechiſchen Literatur ſich vollzogen, das vollzog ſich im Judenland durch die energiſche Thätigkeit des Schriftgelehrtenthums unter Beiziehung des Althebräiſchen. Das Judenvolk war in der That in gewiſſer Weiſe zweiſprachig, es gab in der That bei demſelben zwei, ſchon lexicaliſch und grammatiſch abweichende, noch mehr aber bezüglich des

Digitized by Google

logiſchen Elements der Sprache verſchiedene Arten des münd-
lichen und ſchriftlichen Ausdrucks.

Von dieſen beiden Vortragsweiſen bedarf die eine, die natürliche und volksthümliche, keiner nähern Beſchreibung. Sie iſt uns nach ihren Wendungen und Formen aus dem A. T. bekannt und vertraut und iſt wie alles Natürliche und Ungekünſtelte geeignet, immer aufs neue unſere Sympathie anzuziehen. Anders verhält es ſich mit der künſtlichen Vortragsweiſe des Schriftgelehrtenthums. Leider ſind uns keine in derſelben abgefaßten Schriftſtücke aus der Zeit Chriſti übrig geblieben und der Talmud und andere altrabbiniſche Schriften wie die Bücher Siphri und Siphra ſind wegen ihres ſchon erheblich ſpätern Urſprungs nicht mehr als vollgiltige Muſter dieſer Vortragsweiſe anzuſehen. Wir müſſen alſo die conſtitutiven Elemente derſelben auf anderem Wege zu erkennen ſuchen. In dieſer Beziehung kommt zunächſt ſchon die bloße Thatſache in Betracht, daß jene Vortragsweiſe eine Schulſprache war, und daß ſie ſomit gewiſſe Eigenthümlichkeiten an ſich haben mußte, die jeder Schulſprache zukommen. Das Charakteriſtiſche jeder Schulſprache aber iſt das Vorwiegen des logiſchen Elements in derſelben und ſomit das Zurücktreten des rhetoriſchen, deſſen, was nicht ſowohl auf den Verſtand als vielmehr auf Gemüth und Einbildungskraft zu wirken geeignet iſt. Es wird daher jeder Schulſprache eine gewiſſe Trockenheit, Einförmigkeit und Farbloſigkeit ankleben, das was man Fülle und Mannigfaltigkeit des Ausdrucks nennt, wird ſie vermeiden und in Folge davon ärmlich, beſchränkt und ungelenk erſcheinen. Allein was ſie nach dieſer Seite hin einbüßt, wird ſie nach einer andern durch Ausbildung der Elemente, die zum Ausdruck des reinen Gedankens

Digitized by Google

dienen, mit Wucher hereinbringen. Sie wird ſich mit Ausſageweiſen, die man in der Umgangsſprache für genügend hält, nicht begnügen, ſondern wird ſie verſtärken und verſchärfen z. B. dadurch daß ſie dem affirmativen Satz ſeine Contrapoſition zur Seite ſtellt, daß ſie in der Satzverbindung den Gebrauch der Pronomina vermeidet und lieber das Nomen wiederholt, daß ſie die Worte nicht nur nach ihrem gangbaren Sinn braucht, ſondern bei denſelben auch die Bedeutung berückſichtigt, die ſie, ſei es nach ihrer Abſtammung und Grundbedeutung, ſei es nach ſtreng logiſcher Faſſung ihres Begriffes, haben können u. ſ. w. Das ſind Eigenſchaften, die jeder Schulſprache als ſolcher zukommen und ſie können ſomit auch der des Schriftgelehrtenthums nicht gefehlt haben. Zu dieſen trat aber noch eine hinzu, die uns ganz fremdartig erſcheint und die uns faſt unbegreiflich vorkommt. Wir lernen dieſelbe aus einer Schilderung kennen, die uns Jeſus Sirach über die Beſchäftigung eines Schriftgelehrten hinterlaſſen. Er ſagt von einem ſolchen im 39. Cap.: „Aller Alten Weisheit wird er ausforſchen und in den Weiſſagungen ſtudiren. Die Ausführungen berühmter Männer wird er zuſammenfaſſen und in das Gewundene ihrer Sprüche wird er eindringen, das Verborgene der Gleichniſſe wird er ausforſchen und in Räthſelſprüchen wird er ſich bewegen.“ Alſo, während wir von einem Lehrer verlangen, daß er klar und beſtimmt vortrage, ſeinen Gegenſtand dem Verſtändniß des Schülers auf die leichteſte Weiſe nahe lege, wurde von einem Schriftgelehrten verlangt, daß er ſich in Räthſelſprüchen bewege. Er durfte mit dem Gedanken nicht gerade herausgehen, ſondern durfte ihn nur errathen laſſen. Die rabbiniſche Disputirweiſe war ſonach eine Art Verſteckensſpiel, wo es

auf der einen Seite darauf ankam, den Gedanken zwar auszuſprechen aber auch ihn möglichſt zu verhüllen, auf der andern hingegen ihn möglichſt raſch zu entdecken und die Antwort ſo zu geben, daß nun dem erſten Redner die Rolle des Errathens zufiel. Bei dieſem Verfahren war es natürlich keine Schande, nicht verſtanden zu werden, ſondern die Schande fiel auf den, der nicht verſtehen konnte oder wollte, und wie ſeltſam es klingen mag, das Anſehen eines Lehrers konnte in dem Maße wachſen, in welchem ſich das Mißverſtändniß an ſeine Ausſprüche knüpfte. Das iſt, wie geſagt, uns faſt unbegreiflich, aber das darf nicht hindern, die Thatſache ſelbſt anzuerkennen, ſondern ſoll uns vielmehr veranlaſſen, die Gründe zu erforſchen, die zu dem Aufkommen einer ſolchen Vortragsweiſe in den jüdiſchen Schulen geführt haben. Dieſe Gründe ſind aber, um noch kurz darauf einzugehen, doppelter Art, nämlich einerſeits die dem jüdiſchen Volke angeborne und bis auf dieſe Zeit gebliebene Verſtandesſchärfe, die eine natürliche Luſt und Liebe zu Witz und Räthſelſpiel in ihm hervorrief, und anderſeits das politiſche Ziel, auf welches die Schriftgelehrtenparthei hinarbeitete, und welches ſie nöthigte ihre Doctrinen in einer Weiſe auszuſprechen und zu verbreiten, daß die Machthaber ſie wegen derſelben nicht belangen konnten.

Es mag vielleicht manchem in der hochverehrten Verſammlung ſcheinen, als ob dieſe Ausführungen unſerm Thema fern liegen. Allein wir brauchen nun nur die Folgerungen aus denſelben zu ziehen, um die Antwort auf die Fragen zu erhalten, die uns beſchäftigen. Wir behaupten alſo: Hat der Herr, wie nicht zu läugnen iſt, bei allen Ständen des Judenvolks gewirkt, ſo müſſen wir bei ihm auch eine doppelte Art des Vortrags vorausſetzen, und dieß

Digitized by Google

um ſo mehr als die Schriftgelehrten in ihrer großen Maſſe ſeine Gegner waren und er ſich ihnen gegenüber eine Blöße gegeben hätte, wenn er ſich in ihrer Vortragsweiſe nicht hätte bewegen können. Daß er aber eine ſolche Blöße ſich gegeben, iſt nicht nur nirgends bezeugt, ſondern das Gegentheil geht ſchon daraus hervor, daß er von Freund und Feind als Rabbi, d. h. als Schriftgelehrter anerkannt wurde. Somit dürfen wir es nicht mehr blos als nur möglich betrachten, daß der Herr ſich in ſeinen Reden an eine bereits feſtſtehende Stylart angeſchloſſen, ſondern wir müſſen dieß als eine nicht anzuzweifelnde Thatſache voraus- ſetzen, und nicht das ſollte auffallen, wenn uns in den Evangelien eine doppelte Vortragsweiſe Jeſu entgegentritt, vielmehr müßte es die ſchwerſten Bedenken erregen, wenn dieß nicht der Fall wäre. Wir müßten dann annehmen, daß die Quellen des Lebens Jeſu eine empfindliche Lücke zeigen oder daß ſie uns nicht ein treues Bild ſeiner Lehr- wirkſamkeit geben.

Auf den erſten Anblick könnte es nun allerdings ſcheinen, daß bei dieſem Sachverhalt alle 4 Evangelien in gleichem Maß die doppelte Vortragsweiſe des Herrn wiederſpiegeln ſollten. Allein nach dem Ausgeführten wird ſich doch eine andere Anſicht noch näher legen, und auch als die einzig richtige erweiſen laſſen. Die öffentliche Lehrwirkſamkeit Jeſu vertheilte ſich in der Hauptſache zwiſchen zwei Landſchaften, zwiſchen Judäa und Galiläa. Während im letztern Lande ohne Zweifel auch der judäiſche Schriftgelehrte, wenn er auf das Volk wirken wollte, ſich zu deſſen Ausdrucksweiſe herablaſſen mußte, war in Judäa die rabbiniſche Vortrags- weiſe überall eingebürgert und allein hochgeſchätzt. Wir müſſen alſo annehmen, daß Jeſus die Stylart der Schrift-

Digitized by Google

gelehrten in ſeinen Vorträgen nur dann anwendete, wenn er in Judäa oder vor Judäern ſprach, daß er aber in Galiläa und vor Galiläern ſich regelmäßig der volksthümlichen Ausdrucksweiſe bedient habe. Nun iſt aber jedenfalls die Möglichkeit zuzugeben, daß von den Berichterſtattern über das Leben Jeſu der eine Theil nur die Lehrthätigkeit Jeſu in Galiläa und vor Galiläern, der andere nur die in Judäa und vor Judäern zu ſchildern ſich veranlaßt fand. Trat eine ſolche Selbſtbeſchränkung bezüglich des Stoffes wirklich ein, ſo mußte ſich nothwendig die weitere Folge daran anknüpfen, daß ſich bei dem einen und bei dem andern Theil ein verſchiedenes Bild der Vortragsweiſe des Herrn ergab. In der That verhält ſich das auch ſo. Die erſten Evangelien enthalten faſt ausſchließlich nur ſolche Reden des Herrn, die in Galiläa, oder, wenn auch in Jeruſalem und ſeiner Umgebung, doch vor einer vorzugsweiſe galiläiſchen Zuhörerſchaft gehalten wurden. Welches der Grund dieſer Erſcheinung ſei, iſt eine Frage, die wir hier nicht zu beantworten haben; ich bemerke blos daß derſelbe verhältnißmäßig leicht ſich finden läßt, wenn man nur von der unerweisbaren, den geſchichtlichen Verhältniſſen widerſprechenden Vorſtellung abgeht, als ob jeder Evangeliſt ein möglichſt vollſtändiges Leben Jeſu habe ſchreiben wollen. Für unſern Zweck genügt es, die Thatſache ſo zu nehmen wie ſie vorliegt und wir ziehen daraus das Ergebniß: weil die 3 erſten Evangeliſten ſich beſchränken, die Lehrwirkſamkeit des Herrn vor galiläiſchen Zuhörern zu ſchildern, ſo muß nothwendig bei ihnen nur die populäre Vortragsweiſe des Herrn zur Darſtellung kommen, die andere aber verſchwinden oder genauer geſprochen, bis auf wenige Spuren in den Hintergrund zurücktreten. Das vierte Evangelium

Digitized by Google

führt uns auf einen andern Schauplatz der Lehrwirkſamkeit des Herrn, nämlich nach Judäa, und wenn es uns zwiſchen hinein auch zuweilen nach Galiläa verſetzt, ſo wird nicht vergeſſen, hervorzuheben, wie z. B. bei der Lehrrede zu Kapharnaum, daß Judäer den vorzüglichſten Theil der Zuhörerſchaft bildeten. Allerdings wird der letztere Umſtand in der Regel weniger beachtet. Das griechiſche Wort für Jude und Judäer iſt das gleiche und in den Ueberſetzungen wird daſſelbe allgemein nur mit Jude wiedergegeben. So entſteht der Schein als ob man bei den im Johannesevangelium auftretenden Juden an Juden im weitern Sinn d. h. an Bekenner der Moſaiſchen Religion zu denken habe. Allein man braucht, um von vielem andern abzuſehen, nur den erſten Vers des 7. Cap. zu leſen um ſogleich zu ſehen, daß der Evangeliſt das Wort in dem ſpecifiſchen Sinn braucht, wornach es zunächſt die Einwohner von Judäa und ſodann die Adepten der dort herrſchenden Richtung bezeichnet. Das vierte Evangelium iſt ſonach das Evangelium der Wirkſamkeit Jeſu bei dem Theile des jüdiſchen Volkes, den man mit dem Judäernamen beſonders auszeichnete und darnach verſteht es ſich von ſelbſt, daß es auch die Lehrweiſe repräſentiren muß, die dieſer Menſchenklaſſe angemeſſen war. In der That zeigt auch die in dieſem Evangelium ſich darſtellende Vortragsweiſe des Herrn alle früher beſprochenen Charaktereigenthümlichkeiten der rabbiniſchen Stylart. Ich weiß nicht, wie man dazu gekommen iſt, in derſelben Einflüſſe griechiſcher Bildung und griechiſcher Speculation zu erblicken. Mir ſcheint daß die Formen, in welchen das Denken hier ſich bewegt, von den Formen griechiſchen Denkens nicht weniger weit abſtehen als die Gebilde der Apokalypſe von den Geſtaltungen griechiſcher

Digitized by Google

Phantaſie. Es iſt vergebens, Parallelen zu Johannes bei Plato und den Platonikern, ja ſelbſt bei Philo zu ſuchen, dagegen finden ſie ſich maſſenhaft, wie ſchon die Arbeiten von Lightfoot, Schöttgen, Wolf und anderer Rabbiniſten zeigen, in den älteſten Theilen des Talmud, alſo in der Miſchna und anderen mit dieſer gleichzeitigen rabbiniſchen Schriften. Wir können hier auf das Einzelne nicht eingehen, wir heben nur hervor, daß jene charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit der rabbiniſchen Vortragsweiſe, wornach dem Zuhörer überlaſſen wird, zu errathen, was eigentlich gemeint iſt, im Johannesevangelium eine große Rolle ſpielt. Der Umſtand, daß der Herr in dieſem Evangelium ſo viel mißverſtanden wird, daß er es gar nicht darauf anlegt, das Mißverſtändniß zu vermeiden, bildet ja einen Hauptpunkt des Anſtoßes, der am Johannesevangelium genommen wird und mit Recht genommen würde, wenn hier der Maßſtab unſerer Anſchauungen angelegt werden müßte. Allein wir dürfen ſicher ſein, daß z. B. das mit unſerem Evangeliſten gleichzeitige und gleichnamige Haupt der Rabbinenſchule zu Jabne, Rabbi Jochanan oder Johannes des Zachäus Sohn, in den uns anſtößigen Stücken des Johannesevangelium einen ebenſo hohen Grad von Claſſicität bewundert habe, als wir ſie den beſten Stücken von Leſſing zuerkennen, auch wenn wir ſeine Anſichten nicht theilen.

Demnach findet der Umſtand, daß der Herr im Johannesevangelium eine andere Sprache redet als bei den drei erſten Evangeliſten, ſeine natürliche Erklärung und die Differenz, die in dieſer Beziehung zwiſchen beiden Parthien neuteſtamentlicher Geſchichtsſchreibung obwaltet, beweist nur, daß, wenn wir auf das evangeliſche Wort bauen, nicht auf Sand bauen. Aber auch der andere Punkt, den wir zu

Digitized by Google

Anfang als auffallend bezeichnet haben, nämlich daß ſowohl der Täufer als der Evangeliſt die nämliche Redeweiſe zeigen, wie der Herr ſelbſt, kann uns keine Schwierigkeit mehr bieten. Der Täufer war geborner Judäer und ſeine Wirkſamkeit erſtreckte ſich vorzugsweiſe auf Judäer und da verſteht es ſich doch von ſelbſt, daß er die bei dieſen übliche Vortragsweiſe ſich zu eigen gemacht. Aehnliches gilt von dem Evangeliſten. Als der Apoſtel Paulus, wie wir aus dem Galaterbrief erſehen, etwa 20 Jahre nach dem Tode des Herrn nach Jeruſalem kam, fand er den Johannes als *eines* der hochangeſehenen Häupter der dortigen Chriſtenheit wirkſam. Daß aber derſelbe während eines ſo langen Zeitraumes die Hände in den Schooß gelegt, daß er nicht raſtlos an der Verbreitung und Vertheidigung der Lehre ſeines Meiſters gearbeitet, wer will das glauben? Eine Wirkſamkeit aber in dieſer Umgebung ſetzt voraus, daß er ſich die Vortragsweiſe, die in Jeruſalem muſtergiltig war, zu eigen gemacht, ſei's noch während der Lebzeiten des Herrn, ſei's ſpäter in Ausübung ſeines apoſtoliſchen Berufes.

Als er dann nachher in griechiſch redende Länder überſiedelte, mochte er wohl noch das griechiſche Wort, die Conſtruction des einfachen griechiſchen Satzes erlernen, ſeine Denkoperationen blieben doch ſicher im fremden Gewande die des rabbiniſchen Denkens. Dadurch aber befähigte er ſich gerade, der treue Dollmetſcher d e r Seite an der Lehrwirkſamkeit des Herrn zu werden, deren Uebertragung in ein fremdes Idiom vor allem die vollſtändige Herrſchaft in dem Kreiſe des Denkens vorausſetzt, in welchem jene ſich bewegte. Auch fand er die griechiſche Sprache nicht ganz unvorbereitet für die Aufgabe, die er zu löſen hatte. Die Kataſtrophe der Zerſtörung Jeruſalems hatte die judäiſche

Gelehrtenpartei weithin in die Länder des römiſchen Reiches zerſtreut und die größte Maſſe derſelben mußte ſich zu dauernder Niederlaſſung in Ländern griechiſcher Zunge bequemen. Daß ſie ihre Grundſätze und Anſchauungen nicht aufgaben, beweiſen die vielen Aufſtände, die noch unter den Flaviſchen Kaiſern, beſonders aber unter Trajan in den von Juden bewohnten Ländern ausbrachen und endlich ihren Höhepunkt in dem Aufſtande des Barkochba fanden, der den nationalen Strebungen des Judäerthums ein ſo grauenvolles Ende bereitete. Allein auch die Methode ihres Denkens und Lehrens änderten ſie nicht, und da das griechiſche Idiom, deſſen ſie ſich nun bedienen mußten, ſich dagegen ſträubte, nahmen ſie keinen Anſtand, demſelben Gewalt anzuthun, um es zu einem gefügigen Werkzeug ihres Gedankenausdruckes umzuſchaffen. So entſtand ein eigenthümlicher Zweig griechiſcher Literatur, wo der griechiſche Sprachgenius ganz in das Joch einer ihm fremden Denk- und Anſchauungsweiſe gezwängt erſcheint. Das äußerſte Extrem, zu dem man in dieſer Richtung fortging, bezeichnet wohl die Bibelüberſetzung des Aquila. Das abenteuerliche Griechiſch, das dieſelbe bietet, iſt nicht Folge von Sprachunkenntniß, ſondern von gefliſſentlicher Mißhandlung der Sprache, um auch im griechiſchen Bibeltext alle die Spitzfindigkeiten, die man ſich in den judäiſchen Schulen am hebräiſchen Texte erlaubte, möglich zu machen. Ehe man aber auf den Gedanken kommen konnte, die griechiſch redenden Juden und Proſelyten in dieſe Spitzfindigkeiten einzuführen, hat man gewiß vorher für die gewöhnliche Speculation und Polemik ſich die entſprechenden Ausdrücke aus dem Sprachſchatz des griechiſchen Idioms ausgeſucht und die zu dieſem Behufe nothwendigen Schlagwörter und Redewen-

Digitized by Google

dungen wie ausgemünztes Geld in den Schulen in Umlauf gebracht. So mochte ſich der Evangeliſt, als er nach ſeiner Verbannung auf Patmos in Kleinaſien zu wirken anfing, ſich abgeſehen von dem äußern Gerüſtwerk der griechiſchen Sprache, in der auch er ſich bewegen mußte, nicht ſo ſehr als Fremdling gefühlt haben. Dieſelben Gegenſätze, mit denen ſein Meiſter und er ſelbſt in Judäa ſich auseinanderzuſetzen gehabt, traten ihm hier, wenn auch in neuer, aber doch bereits feſt ausgeprägter Form entgegen und für den Ausdruck der Ideen, die er zu verkünden hatte, war ſchon vorgearbeitet; er brauchte nach dem paſſenden Wort, nach der entſprechenden Wendung nicht erſt mühſam zu ſuchen, ſie waren ſchon vorbereitet und in den Kreiſen, für welche er ſeine Schriften beſtimmte, zum Gemeingut geworden. Daher erklärt es ſich, daß das Griechiſch der Johanneiſchen Schriften, ſo fremdartig es in dem ganzen Complex der griechiſchen Literatur, die übrigen neuteſtamentlichen Bücher nicht ausgenommen, daſteht und ſo deutlich es das Gepräge ſemitiſcher Denkweiſe an ſich trägt, doch nicht als Ueberſetzung erſcheint, ſondern als Product einer bereits eingebürgerten, im Einzelnen ſorgfältig durcharbeiteten Sprachweiſe.

3.

Ueber den Statthalter Quirinius.

Wenn ich noch einmal auf die Quiriniusfrage zurückkomme, ſo mögen das die Leſer der Quartalſchrift zu gute halten. Die Art, wie ich dieſe Frage zu löſen ſuchte (vgl. Q.-S. 1865 S. 103 ff.), hat vielfach großen Anklang gefunden, namentlich bei Philologen, in deren Gebiet die-

Digitized by Google

ſelbe eigentlich gehört und die deßwegen auch vorzugsweiſe als competente Richter zu betrachten ſind. Doch ſind auch von verſchiedenen Seiten Bedenken gegen meine Ausführungen erhoben worden, und Hilgenfeld hat es ſogar unternommen (Zeitſchr. f. wiſſenſch. Theologie 1865 S. 108—121), dieſelben ausführlich zu widerlegen. Uebrigens ſchien mir das, was Hilgenfeld vorbrachte, ſo unbedeutend und der Ton, den er anzuſchlagen beliebte, ſo unwürdig, daß ich glaubte von einer Erwiederung abſtehen zu ſollen. Allein inzwiſchen ſind ſeine Einwendungen von Meyer in der 4. Auflage ſeines Commentar zum Lucasevangelium im weſentlichen adoptirt worden und das gleiche iſt auch von andern Seiten geſchehen. Ich ſehe mich daher genöthigt, die Anſicht, die ich aufgeſtellt, gegen Hilgenfeld zu vertheidigen und darf dieſe Gelegenheit wohl benützen, auch die anderweitig erhobenen Bedenken zu würdigen.

Drei Sätze ſind es, die ich bezüglich der Quiriniusfrage aufgeſtellt und die ich zu rechtfertigen habe, nämlich:

1. Quirinius war im J. 6 n. Chr. oder 759 u. c. nicht Statthalter von Syrien.
2. Der Umſtand, daß von Quintilius Varus noch aus der Zeit nach dem Tode des Herodes ſtatthalterliche Handlungen in Syrien berichtet werden, iſt kein genügender Grund zu der Annahme, daß Quirinius nicht bereits vor der Geburt Chriſti Statthalter von Syrien geweſen.
3. Quirinius war Statthalter von Syrien als rector juventutis bei Cajus Cäſar.

Von dieſen drei Sätzen halte ich die erſten beiden für hiſtoriſch abſolut ſicher. Ein vernünftiger, auf Kenntniß der einſchlägigen Quellen und Verhältniſſe ſich ſtützender Einwand

Digitized by Google

gegen dieſelben erſcheint mir einfach als Unmöglichkeit. In Betreff des dritten Satzes gebe ich zu, daß ihm etwas mangelt, nämlich die directe Bezeugung, aber ſo ſicher bleibt er immerhin als irgend eine hiſtoriſche Behauptung, die auf Combination hin aufgeſtellt wird. Er mag daher der Rabuliſtik eine ſchwache Seite darbieten, der Hiſtoriker wird von demſelben unbedenklich nicht blos als einer Wahrſcheinlichkeit ſondern als einer moraliſchen Gewißheit Gebrauch machen können. Sehen wir nun zu, was Hilgenfeld gegen dieſe drei Sätze einzuwenden weiß.

I.

Darin ſtimmt Hilgenfeld mit mir überein, daß auch er von den in die Verhandlungen über die Quiriniusfrage hereingezogenen Inſchriften keinen Gebrauch macht. Es iſt alſo Joſephus allein, auf den er ſich in ſeinen Ausführungen ſtützt und er geht dabei ſo zu Werk, daß er zuerſt den poſitiven Beweis unternimmt, Quirinius ſei im J. 759 Statthalter von Syrien geweſen, worauf er ſofort eine Widerlegung meiner für die entgegengeſetzte Behauptung angeführten Argumente folgen läßt.

In erſterer Richtung beruft er ſich zunächſt auf die von mir angeführten Stellen b. j. II, 17, 8 u. VII, 8, 1 ſowie antt. XVII, 13, 5 und fährt den Inhalt derſelben zuſammenfaſſend fort: „Nun wiſſen wir bereits, daß der Conſular Quirinius den Auftrag erhielt, wenn nicht ganz Syrien, doch das zu Syrien geſchlagene neue Gebiet von Judäa Idumäa und Samarien oder Syrien in dieſer Erweiterung abzuſchätzen und die Güter des Archelaos zu veräußern. Und das ſollte einem andern, als dem Statthalter von Syrien aufgetragen worden ſein?“

Digitized by Google

Die Antwort auf dieſe Frage habe ich ſchon gegeben. Sie liegt in dem Nachweis, daß der Statthalter von Syrien, als Statthalter einer cäſariſchen Provinz mit Cenſusſachen nichts zu thun hatte. Hilgenfeld ignorirt auch dieſen Nachweis nicht, glaubt aber über denſelben hinwegkommen zu können durch die Bemerkung, ich könne es mir ſelbſt nicht verhehlen, „daß die Kaiſer wohl zuweilen ausnahmsweiſe dem Statthalter einer cäſariſchen Provinz auch das Civilgeſchäft übertrugen!“ Allein wenn ich mich auch ſo ausgedrückt hätte, ſo würde Hilgenfeld doch nicht viel gewonnen haben. Ich hätte eben, wie das Huſchke gethan, das Vorkommen von Ausnahmsfällen im allgemeinen zugegeben; da aber im einzelnen die Annahme eines Ausnahmsfalles bewieſen werden muß, ſo würde für Hilgenfeld die Aufgabe geblieben ſein, zu beweiſen, daß bei Quirinius eine Ausnahme gemacht worden ſei und dieſen Beweis hat er nicht geliefert und wird er nicht liefern, weil alle Mittel dazu fehlen. Hilgenfeld läßt mich aber mehr ſagen, als ich geſagt habe. Ich habe nur behauptet, daß es den von den beſten Kennern des Cenſusweſens und der Provincialverhältniſſe aufgeſtellten Grundſätzen nicht widerſprechen würde, wenn die Kaiſer zuweilen ausnahmsweiſe dem Statthalter einer cäſariſchen Provinz auch das Cenſusgeſchäft übertragen hätten. Daß aber je eine ſolche Ausnahme vorgekommen, habe ich entſchieden geläugnet, weil dafür in glaubwürdigen Quellen nirgends auch nur der geringſte Anhaltspunkt ſich findet. Wollte Hilgenfeld meiner Argumentation Eintrag thun, ſo mußte er den Grundſatz, auf den ſie ſich ſtützte, läugnen, was er nicht gethan hat und nicht thun wird; denn es ſtünde ihm nur ein einziges Beweismittel zu Gebot, nämlich die Lesart, welche ſich etwa ſeit dem fünften

Jahrhundert in die Vulgata eingeſchlichen hat: a praeside Syriae Cyrino. Dieſe Lesart iſt es, von welcher eigentlich alle Verwirrung in der Quiriniusfrage ſtammt. Durch ſie hat ſich ſeit Jahrhunderten in gelehrten Kreiſen das Vorurtheil gebildet, daß die Cenſusſachen von den Statthaltern beſorgt worden und daß alſo die Angabe des Lucas nothwendig eine Anweſenheit des Quirinius in Syrien zur Zeit des von ihm angeführten Cenſus fordere. Ob aber darum Hilgenfeld als Ritter für ſie auftreten, und ſich den Dank des „Bruder Bernards, Klausners zu Falkenberg" werde erwerben wollen, darf wohl nicht einmal gefragt werden.

Mit der Anerkenntniß, daß die Statthalter cäſariſcher Provinzen ſich mit dem Cenſusweſen nicht zu befaſſen hatten, iſt meiner Anſicht nach die Frage entſchieden, ob Quirinius im J. 759 Statthalter von Syrien war oder nicht. Weil von ihm die Vornahme eines Cenſus um dieſe Zeit ausdrücklich bezeugt iſt, kann das, was ſonſt gar nicht bezeugt iſt, nämlich daß er zu gleicher Zeit Statthalter geweſen, nicht angenommen werden. Es bedürfte alſo keiner weitern Gründe gegen dieſe Annahme; doch fehlen ſolche keineswegs, und ich will in dieſer Beziehung vorläufig nur auf folgende drei Punkte aufmerkſam machen.

1. Hätte Auguſtus die Einverleibung von Judäa in Syrien dem Statthalter der letztern Provinz überlaſſen, ſo würde er damit ſeiner Klugheit keine Ehre gemacht haben. Judäa ſollte einen eigenen vom Kaiſer unmittelbar eingeſetzten Statthalter bekommen, dieſer zwar dem Statthalter von Syrien untergeordnet, aber doch wieder in weitem Umfang ſelbſtändig ſein, und eben damit der Einfluß des letztern auf Judäa beſchränkt werden. Wer will nun glauben,

Digitized by Google

ſtande, daß, wie Joſephus b. j. 7, 6, 6 berichtet, Veſpaſian bei der Confiscirung der liegenden Güter der Juden, dieſe für ſich zurückbehielt, während ſie ſonſt an den Staat hätten fallen müſſen. Wir haben daher anzunehmen, daß die Einkünfte aus dem ehemaligen Reiche des Archelaus nicht an das aerarium ſondern an den fiscus geliefert wurden. Daraus folgt aber, daß es ſich bei der Zuſchlagung Judäas zu Syrien auch um ein ſpecielles Hausintereſſe des Auguſtus handelte und es iſt ſchwer zu glauben, daß er die Beſorgung desſelben dem Statthalter von Syrien anvertraut habe. Denn ein ſolcher hatte, wie ſehr er ſich ſonſt des perſönlichen Vertrauens des Auguſtus erfreuen mochte, doch amtlich ein anderes Intereſſe zu vertreten als das des kaiſerlichen Hauſes. Dazu kommt aber noch, daß ſich Auguſtus für Beſetzung der Statthalterſchaft von Syrien die Beſchränkung auferlegt hatte, dieſelbe blos an Conſularen zu vergeben. Dadurch mag er nicht ſelten in die Lage gekommen ſein, eine Wahl treffen zu müſſen, bei der er auf beſondere Wahrung ſeines Hausintereſſes nicht hoffen durfte. Man denke z. B. an Quintilius Varus! Deßwegen muß man erwarten, daß Auguſtus für das fragliche Geſchäft einen eigenen Commiſſär abgeordnet haben werde, der hochgeſtellt genug war, um auch einem Statthalter von Syrien zu imponiren.

Hätte Hilgenfeld dieſe ziemlich naheliegenden Punkte erwogen, ſo bin ich zwar nicht der Meinung, daß er ſich dadurch von dem traditionellen Wahn in Betreff einer Statthalterſchaft des Quirinius im J. 759 hätte losbringen laſſen. Theologiſche Glaubensfähigkeit, die naturgemäß bei Theologen, die das Wunder läugnen, für ſonſtige Dinge am größten iſt, wäre immerhin einer ſolchen Anſpannung

römiſche Provinz war Judäa ſeit Pompejus, freilich, um den Ausdruck des Auguſtus ſelbſt in ſeinen res gestae (c. 27 l. 31 der Ausgabe von Mommſen) beizubehalten, eine provincia quam rex possidebat, aber immerhin eine provincia. Allein es ergibt ſich aus Tacitus Ann. 12, 23, daß die Depoſſedirung eines Königshauſes und die Zuſchlagung des von demſelben beſeſſenen Landes zu einer durch Statthalter adminiſtrirten Provinz doch auch als Erweiterung des Reichsgebietes betrachtet wurde und wir dürfen daher annehmen, daß die Procedur in einem ſolchen Falle keine andere war, als bei der Erwerbung eines dem römiſchen Staate bisher fremden Landes.

3. Judäa wurde Procuratorenprovinz. Die Provinzen aber dieſer Gattung ſcheinen, wie Aegypten, als beſonderes Hausgut der kaiſerlichen Familie betrachtet worden zu ſein. Für Judäa ergibt ſich dieß zur Gewißheit aus dem Um-

---

drucksweiſe, deren ſich Auguſtus in der oben angeführten Stelle ſeiner res gestae bedient, für ihn nicht zur Aufforderung geworden, die Sache näher zu unterſuchen. Man mag ſich römiſcherſeits in der Behandlung der orientaliſchen Fürſten, die man nicht als socii, wie die Könige von Armenien und Parthien, ſondern nur als reges restituti betrachten wollte (vgl. Sueton, Octav. 48), Halbheiten haben zu Schulden kommen laſſen; es mag ferner im Intereſſe dieſer Könige gelegen haben, über ihr Rechtsverhältniß zum römiſchen Staat ein gewiſſes Dunkel zu verbreiten, allein als Provincialgebiet wurden ihre Länder ſicher immer angeſehen und behandelt. So läßt ſich namentlich bei Herodes nachweiſen, daß er ſein Land nicht auf Grund eines foedus, ſondern nur auf Grund der amicitia Caesaris hatte. Sein Rechtstitel war alſo die cum amico contrahirte fiducia (Gaj. II, c. 60), die den „Freund“ zwar zum Eigenthümer machte, während derſelbe in der That und Wahrheit doch nur Depoſitar war. (Vgl. Brinz, Lehrbuch der Pandecten, S. 1000). Bei einem ſolchen Rechtsverhältniß war die Durchführung eines römiſchen Cenſus in ſeinem Lande nichts weniger als etwas rechtlich unmögliches, ſondern vielmehr etwas ganz natürliches.

Digitized by Google

χειλάου χρήματα. Daran knüpft nun Hilgenfeld die Bemerkung: „Da ſoll Quirinius nicht als Statthalter von Syrien geſchildert ſein? Er wird Senator genannt, hat alle hohen Würden, ſelbſt den Conſulat, hinter ſich, ſteht auch ſonſt in hoher Würde und wird nun von dem Kaiſer beauftragt, dem Volke von Paläſtina Geſetze zu geben, auch ſeinen Beſitz zu ſchätzen?“ Ich geſtehe, dieſe Argumentation hätte ich nicht erwartet. Wollte Hilgenfeld ſich einmal die Mühe geben, die römiſchen Conſularfaſten, etwa in dem neuen Corpus inscriptionum latinarum, durchzugehen, ſo würde er leicht finden, daß ſolcher Männer, die Senatoren waren und alle hohen Würden, ſelbſt den Conſulat hinter ſich hatten, eine verhältnißmäßig große Zahl das Pflaſter von Rom trat, während nur ſehr wenige die vielbegehrte Statthalterſchaft von Syrien erlangten. Was ſoll nun für die Statthalterſchaft des Quirinius daraus folgen, daß derſelbe von Joſephus als Senator und geweſener Conſul bezeichnet wird? Oder legt vielleicht Hilgenfeld auf das Prädicat τὰ ἄλλα ἀξιώματι μέγας ein Gewicht, ſo daß ſeine Schlußfolgerung vorzüglich auf dieſem beruhte? Ich glaube nicht, daß dieſelbe ſchon an und für ſich dadurch concludenter würde. Denn Leute, welche ἀξιώματι μεγάλοι waren und doch mit Syrien nichts zu ſchaffen hatten, gab es damals in Rom ebenfalls nicht wenige. Im vorliegenden Fall aber ſchließt jene Prädicirung die Möglichkeit, daß der betreffende Mann Statthalter von Syrien geweſen, geradezu aus. Dieſelbe bezieht ſich nämlich ohne Zweifel darauf, daß Quirinius durch die Heirath mit der Lepida, der Verlobten des Lucius Cäſar, Mitglied des kaiſerlichen Hauſes geworden, wie ihn denn auch ſpäter Tiberius als ſolches durch ein funus publicum ehren ließ.

Als Mitglied des kaiſerlichen Hauſes aber konnte er nicht mehr Statthalter von Syrien werden; denn wie begehrt auch dieſes Amt wegen der Möglichkeit der Bereicherung war, die es darbot: auf der Stufenleiter der römiſchen Amtshierarchie ſtand es doch ziemlich tief, indem ſein Inhaber nur 5 Lictoren ſich vorſchreiten laſſen durfte. Es iſt rein undenkbar, daß der auf Wahrung des äußern Anſtandes ſo ſorgfältig bedachte Auguſtus einen Mann, der ihm durch die Heirath mit der faſt wie ſeine Schwiegertochter betrachteten Lepida ſo nahe ſtand, als „fünfbeiligen" [1]) Statthalter in die Provinz hätte ziehen laſſen.

Das iſt die Bewandtniß, die es mit Hilgenfelds poſitiver Beweisführung für eine Statthalterſchaft des Quirinius im J. 759 hat. Sehen wir nun, was er gegen die von mir aufgeſtellten Beweisgründe einzureden weiß.

Ich habe ein Gewicht darauf gelegt, daß Joſephus in ſeiner Erzählung von dem Auftreten des Quirinius in Syrien demſelben das große Gefolge abſpricht, das ſonſt einen Statthalter in ſeine Provinz zu begleiten pflegte, indem er ausdrücklich ſagt, jener ſei mit wenigen gekommen. Hilgenfeld bemerkt zunächſt dagegen: „Die mag Quirinius zum Theil in ſeiner Reſidenz zurückgelaſſen haben." Ich muß aber fragen: lag denn die Reſidenz des Statthalters von Syrien außerhalb dieſer Provinz? Joſephus ſagt ja ausdrücklich, Quirinius ſei mit wenigen in *Syrien* angekommen. Freilich meint der jüdiſche Geſchichtſchreiber mit Syrien offenbar nur das ehemalige Reich des Archelaus, aber ſo ausdrücken konnte er ſich doch nur, wenn er ſich Rom und nicht Antiochien als Ausgangspunkt dachte.

---

1) πεντεπέλεκυς, quinquefascalis.

Digitized by Google

Weiter bemerkt Hilgenfeld, der Begriff von „wenigen" ſei ohnehin ein relativer, was ich gern zugebe. Allein die Frage iſt: was waren denn die „vielen", zu denen die „wenige" an unſerer Stelle in Relation geſetzt ſind? Offenbar waren jene nichts anders als das gewöhnliche Gefolge der Statthalter, deſſen Größe wegen der drückenden Laſt, die ſie auf die Provinzen wälzte, überall nur zu gut bekannt war, und die man nicht mehr beſonders hervorzuheben brauchte, wenn von dem Auftreten eines Statthalters die Rede war. Ebendeßwegen konnte auch die Bemerkung, es ſei ein hochgeſtellter Beamter mit geringem Gefolge in eine Provinz gekommen, nicht anders als dahin verſtanden werden, derſelbe ſei jedenfalls nicht als Statthalter aufgetreten.

Ferner habe ich geltend gemacht, daß ſich aus dem Bericht des Joſephus der Amtstitel, unter welchem Quirinius in Syrien erſchien, noch eruiren laſſe, und habe dieſen mit legatus Caesaris provinciae Judaicae juridicus et censuum accipiendorum wiedergegeben. Die Richtigkeit dieſer Wiedergabe, wenigſtens ihrer Subſtanz nach, iſt für den augenfällig, der etwas vertraut iſt mit der Art und Weiſe, wie die griechiſchen Schriftſteller ſich römiſche Amtstitel zurechtzulegen ſuchten. Dazu kommt noch, daß wenn man das *ὑπὸ καίσαρος δικαιοδότης τοῦ ἔθνους ἀπεϛαλμένος καὶ τιμητὴς τῶν οὐσιῶν γενησόμενος* nicht als Umſchreibung eines Amtstitels auffaßt, man den Joſephus einen groben ſtyliſtiſchen Fehler begehen läßt, indem er dann im zweiten Satze das nämliche erzählen würde, was er im erſten bereits ausgeſagt. Hilgenfeld wendet nun dagegen ein, daß es für die Verbindung der Stellung eines legatus juridicus und eines legatus censuum accipiendorum an einem Beiſpiele fehle und daß „beides ſo wie es ſich finde

Digitized by Google

überhaupt auf die hohe Sendung des Quirinius nicht anzuwenden ſei.“ Allein, was das erſte betrifft, ſo iſt ein weiteres Beiſpiel für die Verbindung der fraglichen Commiſſionen gar nicht nothwendig; es genügt vollſtändig, daß dieſelbe durch Joſephus bezeugt iſt und zwar um ſo mehr, als wohl auch heterogenere Functionen, denn die eines juridicus, mit der Stellung eines legatus censuum accipiendorum verbunden wurden, wie z. B. Germanicus als ein ſolcher legatus für Gallien noch mit dem oberſten Commando der beiden Rheinarmeen betraut war. Was aber den zweiten Punkt betrifft, ſo theilt Hilgenfeld einen Irrthum, der ſich auch ſonſt bei Männern findet, denen die römiſche Archäologie gerade kein fremdes Feld iſt. Die censitores, legati censuum accipiendorum, πρὸς κῆνσον u. ſ. f., welche auf Inſchriften erwähnt werden, nehmen allerdings zum Theil nur einen untergeordneten Rang ein, allein die betreffenden Inſchriften ſtammen auch aus verhältnißmäßig ſpäter Zeit, einer Zeit, wo die römiſche Verwaltung mehr und mehr die Form moderner Bureaukratie annahm und wo das, was früher durch außerordentliche Commiſſäre vollzogen wurde, an ſtehende Beamtungen gelangte. Solche Beamtungen erhielten ihre Autorität durch ihren feſten Beſtand; es war für ihre Geſchäftsführung nicht mehr nothwendig, das Anſehen einer hochgeſtellten oder ſonſt ausgezeichneten Perſönlichkeit in die Wagſchaale zu werfen, ſie konnten alſo ohne Anſtand auch mit Leuten niedern Ranges beſetzt werden. Anders war es noch in der erſten Kaiſerzeit. Die Namen der Cenſitoren, die uns die Geſchichte aufbewahrt hat, gehören den höchſten Kreiſen des römiſchen Reiches an. Von den Cenſusaufnahmen in Gallien, die uns aus dieſer Zeit bekannt ſind, beſorgte die

Digitized by Google

erſte Auguſtus ſelbſt (727 u. c.), die zweite ſein Schwiegerſohn Druſus (742), die dritte Germanicus (767), die vierte (815) Q. Voluſius, Sextius Africanus und Trebellius Maximus, von denen die beiden erſten dem höchſten Adel Roms angehörten, der dritte jedenfalls eine hochgeſtellte Perſönlichkeit war. Als Cenſitor von Syrien kennen wir aus dieſer Zeit den Sentius Saturninus, einen der hervorragendſten Staatsmänner des Auguſtus. Darnach läßt ſich nicht behaupten, daß die Stellung eines Cenſitor der hohen Sendung des Quirinius nicht angemeſſen war, vielmehr muß geſagt werden, daß dieſelbe einen Mann vom höchſten Range forderte und wenn Auguſtus ſelbſt, wenn Druſus und Germanicus die Vornahme eines Cenſus nicht unter ihrer Würde hielten, ſo durfte ſicher auch der Gemahl der Lepida ſich nicht weigern, als legatus censuum accipiendorum zu fungiren. Gleiches gilt von der Stellung als legatus juridicus. Auch dieſe Stellung ſank in der ſpätern Kaiſerzeit zu einem niedrigern Range herab, nachdem ſie zur ſtehenden Beamtung geworden; allein ſo lange die juridici nur als außerordentliche Commiſſäre ausgeſchickt wurden, gehörten ſie ſicher dem Kreiſe der höchſtgeſtellten Staatsbeamten an. Uebrigens bemerke ich bei dieſer Gelegenheit, daß ich die Ueberſetzung des *δικαιοδότης* mit juridicus allerdings für die wahrſcheinlich richtigere halte, die einzig mögliche iſt ſie nicht. Joſephus könnte auch mit jenem Wort den Titel legatus ad ordinandum statum Judaeorum (cf. Plin. epp. VIII, 24) oder einen ähnlichen griechiſch haben wiedergeben wollen. Allein als Titel eines Legaten iſt das *δικαιοδότης* jedenfalls zu faſſen, wenn auch die Rückũberſetzung in's Lateiniſche ſtrittig bleiben mag.

Digitized by Google

Endlich habe ich bemerkt, daß Quirinius auch deßwegen nicht Statthalter von Syrien geweſen ſein könne, weil er bei ſeinem Auftreten in Judäa kein imperium hatte. Zum Belege dafür habe ich die Art und Weiſe angeführt, wie Joſephus ihm ſeinen Begleiter Coponius, dem er das imperium ausdrücklich zuſchreibt, gegenüberſtellt. Die Sache iſt meines Erachtens für jeden klar und es braucht nicht noch darauf aufmerkſam gemacht zu werden, daß, wäre Quirinius als Statthalter von Syrien nach Judäa gekommen, vor ſeinen 5 Lictoren der einzige des Coponius das Beil hätte ſenken müſſen, zum Zeichen, daß das imperium deſſelben vor einem höhern ceſſire. Nichts deſtoweniger findet Hilgenfeld meine Behauptung ganz exorbitant: „Aber es hört alles auf," ruft er aus, „wenn Aberle ſchließt, Quirinius werde gar kein imperium gehabt haben." Und er fährt dann nach Anführung von Jos. Antt. 18, 2, 1. 2 fort: „Ein hoher Beamter, welcher Hab und Gut eines Fürſten veräußert, welcher zwei andere Fürſten in ihrer Herrſchaft beſtätigt, welcher in Jeruſalem einen Hochprieſter abſetzt, einen andern einſetzt, ſollte kein imperium gehabt haben? Quirinius, welcher den erſten Procurator von Judäa in ſein hohes Amt erſt einführte, ſollte nicht der praeses Syriae geweſen ſein? Das begreife, wer da kann!" Ich glaube, das wird jeder begreifen, der weiß, was imperium iſt, und das ſollte nicht blos der Herausgeber einer Zeitſchrift für „wiſſenſchaftliche Theologie", ſondern ſchon ein Quartaner wiſſen. Imperium iſt ſeinem Weſen nach die Macht über Leben und Tod, oder wie Joſephus b. j. 2, 8, 1 ſich ausdrückt, die *ἐξουσία μέχρι τοῦ κτείνειν*. So lange daher nicht bewieſen iſt, daß Quirinius in Judäa ein Todesurtheil fällte, ſo lange bleibt

Digitized by Google

meine Behauptung aufrecht, und jenen Beweis zu führen, wird Hilgenfeld wohl bleiben laſſen. Zu den Handlungen, auf welche er ſich beruft, brauchte Quirinius kein imperium, ſondern nur eine Vollmacht des Auguſtus. Es iſt auch der Grund leicht erſichtlich, warum Quirinius ohne imperium auftrat. Hätte er ein ſolches gehabt, ſo hätte er vor der gens foetida auf dem Tribunal ſitzen und Judenhändel ſchlichten müſſen. Wer will glauben, daß Auguſtus, der in ſeinen ſpätern Regierungsjahren den Juden keineswegs grün war, dieß für den Gemahl der Lepida anſtändig gefunden hätte? Offenbar um dieſer Inconvenienz auszuweichen, wurde Coponius dem Quirinius gleich Anfangs zum Begleiter beigegeben. Während dieſer die Confiscation der Güter des Archelaus, den Cenſus und die Organiſation des Landes leitete, ſollte jener die täglich anfallenden Gerichtsgeſchäfte beſorgen und nach Bedarf Juden geißeln oder kreuzigen laſſen. Hilgenfeld ſcheint zu meinen, daß, wenn man dem Quirinius das imperium abſpreche, man ihn unter den Coponius herunterſetze. Es hat da keine Gefahr. Coponius mag ſich gegenüber von Quirinius etwa wie ein Kreisrichter gegenüber von einem Oberpräſidenten geſtellt haben, der, wenn die Verhängung von Criminalſtrafen auch nicht in ſeinen Reſſort gehört, darum doch nicht niedriger ſteht als jener.

Man ſieht darnach leicht, daß es mit Hilgenfelds negativer Beweisführung ebenſowenig auf ſich hat, als mit ſeiner poſitiven. Je genauer man die einſchlägigen Stellen des Joſephus prüft, um ſo weniger laſſen ſie ſich zu einem Beweis für die in Frage ſtehende ſyriſche Statthalterſchaft des Quirinius brauchen. Damit findet auch eine Bemerkung ihre Erledigung, die Wallon (La croyance due à l'évangile

p. 353, 2 éd.) gegen mich gerichtet hat. Er ſagt: Josèphe n'emploie pas le mot ἡγεμών, mais ceux, dont il use, avec le commentaire des faits, qu'il raconte, nous paraissent bien l'équivalent. Ich glaube das gerade Gegentheil gezeigt zu haben. Hätte er auch das Wort ἡγεμών gebraucht, ſo würde aus den Thatſachen, die er erzählt, hervorgehen, daß wir es nicht in gewöhnlichem Sinn von einem Statthalter, ſondern in ungewöhnlichem von einem höhern Staatsbeamten überhaupt aufzufaſſen hätten. Die Statthalterſchaft des Quirinius über Syrien im J. 759 konnte nur ſo lange angenommen werden, als es Niemand *einfiel*, zu fragen, worauf ſich dieſe Annahme gründe. Nachdem aber jene Frage geſtellt iſt, muß man entweder auf wiſſenſchaftliches Verfahren verzichten oder zugeben, daß die fragliche Annahme ein Irrthum ſei, womit von ſelbſt gegeben iſt, daß alle Deutungen von Luc. 2, 2., welche dieſelben zu ihrer Vorausſetzuug haben, keine Beachtung verdienen.

II.

Meine zweite Behauptung ruht auf dem Grundſatz, daß man in Rom Statthalter einer Provinz wurde und in Rom wieder aufhörte, es zu ſein. Ich bedaure, daß ich dieſen Grundſatz in meiner frühern Abhandlung nicht weiter entwickelte, als mir zu Begründung meiner dritten Behauptung nothwendig erſchien. Ich bin dadurch in die Lage gekommen, auf Punkte Gewicht zu legen, die in der Hauptſache nur von untergeordneter Bedeutung ſind, was zu Mißverſtändniſſen geführt hat. Um dieſe zu beſeitigen, ergreife ich die Gelegenheit, die Folgerungen, die ſich aus jenem Grundſatz ergeben, mehr im Detail auszuführen.

Digitized by Google

Der von Rom in die Provinz abgehende Statthalter war dieß wirklich und konnte auch nur mit dieſem Titel benannt werden, aber ebenſo war der in der Provinz befindliche Statthalter, deſſen Amtszeit abgelaufen war, wirklicher Statthalter, bis er in Rom ſein imperium ablegte [1]. Daher kam es, daß jede Provinz bei jedem Statthalterwechſel eine Zeitlang zwei Statthalter hatte, den Statthalter decessor und den Statthalter successor. Beide führten in gleicher Weiſe den Titel ihrer Provinz. Wenn daher bei einem Schriftſteller der Statthalter einer Provinz erwähnt wird, ſo wird man allerdings regelmäßig an das zu denken haben, was wir den regierenden Statthalter nennen würden; allein die Möglichkeit darf nicht ausgeſchloſſen werden, daß mit dem Betreffenden ein decessor oder ein successor gemeint ſei. Ob dieſe Möglichkeit zunächſt nur als ſolche wirklich angenommen werden dürfe, muß ſich aus anderweitigen Umſtänden ergeben, z. B. daß der Genannte zur Zeit, wo er erwähnt wird, als ſenatoriſcher Statthalter bereits über ein Jahr, als cäſariſcher bereits über drei Jahre in der Provinz geweſen u. ſ. w. Wenden wir das auf den vorliegenden Fall an, ſo war Varus, der bereits im J. 747 als Statthalter von Syrien erſcheint, zu der Zeit, aus welcher Tacitus und Joſephus die durch ihn geſchehene Unterdrückung des jüdiſchen Aufſtandes nach dem Tode des Herodes berichten, ſchon im

1) Die Beweisſtellen für obige Behauptungen liefert das Corpus juris Dig. I, 16, de officio proc. et leg. im Ueberfluß. Konnte ein Statthalter auch eine Reihe von Jahren hindurch nicht nach Rom zurückkehren, aus welcher Urſache es immer ſein mochte, ſo blieb er doch eben ſo lange Statthalter, wenn auch inzwiſchen ſeine Provinz an mehr als einen Nachfolger übergegangen war. Ein belehrendes Beiſpiel hiefür iſt das des Cäcilius Metellus Pius bei Appian de bell. civ. 1, 80.

Digitized by Google

4. Jahre ſeiner Amtsführung und es iſt alſo möglich, ihn als decessor zu denken und zwar um ſo mehr, als bei der Art, wie er ſein Amt verwaltete, ſchwer anzunehmen iſt, daß ihn Auguſtus über die kürzeſte Friſt, die für die Amtsdauer cäſariſcher Statthalter feſtgeſetzt war, nämlich 3 Jahre, in der Provinz gelaſſen habe. Doch kommen wir auch damit über die bloße Möglichkeit nicht hinaus, aber dieſe Möglichkeit reicht zu, um zu begründen, daß es uns nicht auffallen darf, wenn wir bei einem andern Schriftſteller zu gleicher Zeit einen andern als Statthalter von Syrien genannt finden. Eine ſolche Angabe kann uns nur zum Beweiſe dafür dienen, daß, was wir zunächſt als möglich annehmen mußten, auch wirklich, daß alſo in unſerm Falle Varus wirklich decessor geweſen ſei. Es beſteht ſomit zwiſchen den Angaben des Joſephus und Tacitus einerſeits und der des Lucas andererſeits an ſich kein Widerſpruch. Wir können beide nebeneinander aufrecht halten, indem wir annehmen, daß von den erſtern Varus als decessor, von dem letztern Quirinius als successor Statthalter von Syrien genannt, beziehungsweiſe als ſolcher characteriſirt werde. Dieſer Annahme ſteht nicht das mindeſte im Wege, nur zwei Fragen könnten etwa noch erhoben werden, nämlich

1. warum Lucas nur den successor, der römiſche und jüdiſche Geſchichtſchreiber dagegen je nur den decessor nenne, und
2. warum der eine von dieſen Statthaltern ſo lange, nämlich nachweisbar jedenfalls bis in den Herbſt 750 in der Stellung des successor, der andere in der des decessor geblieben ſei.

Um die erſte Frage zu beantworten, brauche ich nicht

das gegenſeitige Verhältniß von decessor und successor ſeinem ganzen Umfange nach darzuſtellen, es genügt, je auf einen Punct in demſelben aufmerkſam zu machen. Beim successor iſt für unſern Zweck die Einrichtung von Bedeutung, wornach die Statthalter vor ihrem Abgang in die Provinz ihr salarium ausbezahlt erhielten. Dieſe Einrichtung hing mit dem römiſchen Finanzſyſtem, das auch die Vorausbezahlung der Abgaben forderte, zuſammen und wurde erſt von Juſtinian dahin modificirt, daß die Bezahlung erſt nach der Ankunft des Statthalters in der Provinz erfolgte [1]). So lange ſie aber in ihrer Integrität beſtand, ſo kam natürlich mit dem Tage der Ausbezahlung des salarium der Name des Statthalter successor in die Liſten der Schatzbeamten. Für dieſe exiſtirte von da an nur dieſer als Statthalter der betreffenden Provinz. Ob er gleich in dieſelbe abging, ob er damit zögerte, oder ganz zurückgehalten wurde, ging ſie nichts an, um ſo weniger, als der decessor, wenn er auch über die feſtgeſetzte Friſt in der Provinz bleiben mußte, dafür keine Entſchädigung anzuſprechen hatte. Was den decessor betrifft, ſo habe ich nur auf das bekannte Geſetz hinzuweiſen, wornach ein Statthalter ſeine Provinz nicht verlaſſen durfte, bis ſein Nachfolger oder ein Stellvertreter desſelben eingetroffen

1) Vgl. Novella 95, wo Juſtinian verordnet: .... ante duos solum dies quam ad provinciam accedant, in quo qui cingulum habet est, mittere ad eum amicabilem epistolam volentem officium destinari ad occursionem ejus, et usque tunc annonas accipere in cingulo existentem et gubernantem eum, et *non ex codicillis cinguli judicare tempus*, neque praeceptis tuae sedis, sed ex quo (sicut dictum est) in provinciam ipsam accesserint, illius accipere reipublicae emolumenta. Die Geſchichte eines Proceſſes, zu dem die Vorausbezahlung der Provincialbeamten Anlaß gegeben, findet ſich bei Plinius epp. 4, 12.

war [1]). Nun aber wird man leicht zugeben, daß gerade in der Zwiſchenzeit zwiſchen dem Erlöſchen ſeines Amtstermins und dem Eintreffen des Nachfolgers ſich wichtige und für den Hiſtoriker merkwürdige Ereigniſſe in der betreffenden Provinz zutragen konnten, wie z. B. Erdbeben, Aufſtände, Kriege, prodigia u. ſ. w. So konnte es kommen, daß während für den Geſchichtſchreiber ſein Name ſich mit denkwürdigen Ereigniſſen verband, dieſer zu gleicher Zeit in den Liſten der römiſchen Centralbehörden gar nicht mehr exiſtirte, und daß, wer für ſeine Zwecke auf Benutzung dieſer Liſten angewieſen war, hier einen Namen fand, den die Geſchichtſchreibung ignorirte. Damit iſt die Antwort auf die aufgeſtellte Frage ſchon gegeben. Joſephus und Tacitus mußten den decessor nennen, weil durch ihn der Aufſtand der Juden unterdrückt wurde, was von ihrem Standpuncte aus das merkwürdigſte Ereigniß in Syrien war; Lucas dagegen, der ſich auf ein Factum bezieht, das im Reſſort der Beamten des aerarium lag, auf einen Cenſus, mußte ſich an die von dieſen geführten Liſten halten, und ſomit den Namen des successor aufnehmen. Daß aber Lucas den Quirinius nicht als successor, Joſephus und Tacitus dagegen den Varus nicht als deces-

1) Ich habe in meinem frühern Aufſatz die Vermuthung aufgeſtellt, Sabinus werde als Mandatar des Quirinius in Syrien eingetroffen ſein. Dieſe Vermuthung halte ich auch jetzt noch aufrecht. Es darf aber daraus nicht gefolgert werden, Varus hätte ſogleich nach Eintreffen dieſes Mannes Syrien verlaſſen müſſen. Mandiren konnte nämlich ein Statthalter wohl ſeine Jurisdiction, nicht aber ſein imperium. Der nach dem Tode des Herodes ausgebrochene Aufſtand der Juden machte aber in Syrien die Anweſenheit eines Magiſtrates cum imperio nothwendig und deßwegen hätte Varus auch unter Vorausſetzung der Richtigkeit meiner Hypotheſe bis auf weiteres bleiben müſſen.

Digitized by Google

sor ausdrücklich bezeichnen, darf nicht auffallen: das Gegentheil wäre für den Leſerkreis ihrer Zeit eine überflüſſige und darum blos pedantiſche Bemerkung geweſen.

Was die zweite Frage betrifft, ſo würde zu Aufrechthaltung des von mir aufgeſtellten Satzes der Nachweis genügen, daß eine derartige Verzögerung nicht unmöglich war, wie dieß offenbar Hilgenfeld annimmt, wenn er mir die Frage entgegenhält: „eine ſo tolle Wirthſchaft ſollte in dem römiſchen Reiche möglich geweſen ſein?“ Allein nicht nur die Möglichkeit einer „ſo tollen Wirthſchaft“ läßt ſich nachweiſen, ſondern ſogar, daß ſie etwas gar nicht ungewöhnliches war. Hätte Hilgenfeld die von mir aus Dio Caſſius (57, 14) angeführte Stelle geleſen, ſo würde er ſeine Frage wohl kaum geſtellt haben. Dieſelbe lautet: *ἐπειδὴ συχνοὶ τῶν τὰ ἔθνη κληρουμένων ἐπὶ πολὺ ἔν τε τῇ Ῥώμῃ καὶ ἐν τῇ λοιπῇ Ἰταλίᾳ ἐνδιέτριβον, ὥστε τοὺς προάρξαντας αὐτῶν παρὰ τὸ καθεστηκὸς χρονίζειν, ἐκέλευσέ (Τιβέριος) σφισιν ἐντὸς τῆς τοῦ Ἰουνίου νουμηνίας ἀφορμᾶσθαι.* Die „tolle Wirthſchaft“ war alſo gerade unter Auguſtus in weiteſtem Umfang vorhanden und wie tief der Unfug gewurzelt war, erhellt daraus, daß es auch der geſetzgeberiſchen Thätigkeit des Tiberius nicht gelang, denſelben zu beſeitigen, indem nachweisbar noch Claudius (Dio Caſſius 60, 11 und 17) und wahrſcheinlich auch andere Kaiſer mit demſelben zu kämpfen hatten. Allein abgeſehen von dem, was ſchon das Alterthum als Mißbrauch anerkannte, ſo gab es auch legitime Verhinderungsgründe, z. B. Krankheit, Beſorgung der Dinge, welche die Römer unter die officia rechneten, der Wille des Kaiſers u. ſ. w., wie das von Papinian ausdrücklich anerkannt wird, wenn er (Dig. I, 16, 5) ſagt: Aliquando

mandare jurisdictionem proconsul potest, etsi nondum in provinciam pervenerit: Quid enim, si *necessariam moram* in itinere patiatur, maturissime autem legatus in provinciam perventurus sit? Somit darf der Umſtand, daß Quirinius jedenfalls nicht vor dem Herbſte 750 den Varus in Syrien wirklich ablöste, kein Bedenken erwecken, um ſo weniger, als es ſich um einen Vorgang aus der Regierungszeit des Auguſtus handelt.

Die Aufgabe eines bloßen Vertheidigers der Glaubwürdigkeit des Lucas hat hier eigentlich ein Ende. Es iſt nachgewieſen, daß die Angabe desſelben über eine Statthalterſchaft des Quirinius ganz gut neben den Angaben des Tacitus und Joſephus von einer Statthalterſchaft des Varus beſtehen könne und die Elemente dieſes Nachweiſes bilden nicht vage Vermuthungen, ſondern die regelmäßigen oder faſt regelmäßigen Verhältniſſe der damaligen Zeit. Die Beſtreiter jener Glaubwürdigkeit müßten jetzt den Beweis antreten, daß das Verhältniß des Quirinius zu Varus nicht als das des successor zum decessor aufgefaßt werden könne, daß Lucas nicht den successor nennen durfte, während Tacitus und Joſephus den decessor nennen, endlich, daß eine Verzögerung in der Uebernahme der Verwaltung Syriens von Seite des Quirinius unmöglich geweſen ſei, und das werden ſie wohl bleiben laſſen. Mit Ausrufungszeichen, die Hilgenfeld nicht ſpart, und höhniſchen Behauptungen, wie: „Herrn D. Aberle blieb es vorbehalten, endlich die Ehre des Lucas glänzend zu retten“, iſt nichts ausgerichtet. Ich hätte nicht das mindeſte dagegen, wenn Hilgenfeld und ſeine Freunde archäologiſch beſſer geſchult wären und die doch ziemlich auf der

Oberfläche liegenden Dinge ſelbſt gefunden hätten, auf die ich ſie aufmerkſam machen mußte.

Die Frage, welches ſpeciell die Veranlaſſung war, die den Quirinius von der ſofortigen Beſitzergreifung ſeiner Statthalterſchaft zurückhielt, iſt eine Frage für ſich, die ganz gut ungelöst bleiben könnte, ohne das eben angeführte Reſultat zu beeinträchtigen. Die Löſung derſelben hat kein apologetiſches Intereſſe mehr, ſondern nur noch ein rein hiſtoriſches. Man kann alſo die Anſicht, die ich in dieſer Beziehung aufgeſtellt, nämlich daß Quirinius als rector juventutis des Cajus Cäſar in Rom zurückgehalten wurde, verwerfen, ohne daß dadurch der Glaubwürdigkeit des Lucas ein Eintrag geſchehen würde. Ich wünſchte, daß ich dieſen Punct in meiner frühern Abhandlung ſchärfer betont und ſchon damals die Tragweite des Satzes: in Rom wurde man Statthalter und in Rom hörte man auf es zu ſein, ausführlicher entwickelt hätte. Indem ich dieß unterließ, iſt der Schein entſtanden, als ob ich den Hauptſtützpunct meiner Ausführung nicht in jenem Satze, ſondern in dem mit demſelben allerdings zuſammenhängenden Verhältniſſe geſucht hätte, wornach Statthalter zuweilen von Kaiſern ganz verhindert wurden, in ihre Provinzen abzugehen. In der weitern Entwicklung dieſes Verhältniſſes habe ich namentlich darauf Gewicht gelegt, daß ein Statthalter vom Tage ſeiner Ernennung an als magistratus eponymus diente, auch wenn er ſeine Provinz niemals betrat. Gerade dieſe Behauptung iſt, wie es ſcheint, für Wallon die Veranlaſſung zu einer irrthümlichen Auffaſſung geworden, die ich berichtigen möchte. Er ſagt (S. 356): Et avant d'entrer dans sa province, Quirinius pouvait-il exercer les fonctions de gouverneur,

donner son nom aux actes publics? M. Aberle dit oui; d'autres d'une grande expérience dans l'histoire de l'administration impériale, en sont moins convaincus; et les textes cités par le premier ne sont point, dans l'état de la question, assez nombreux pour être decisifs. Or tout le système de l'auteur, si plausible qu'il soit dans plusieurs de ses détails, repose uniquement sur ce point, qui lui est contesté. Verſteh' ich dieſe Ausführung recht, ſo wird nur das beſtritten, daß der in die Provinz nicht abgegangene Statthalter als eponymus dienen konnte; denn das Verhältniß, wornach Statthalter ihre Provinzen durch Legaten verwalten ließen, iſt doch wohl keinem, der ſich mit der Geſchichte der römiſchen Verwaltung in der republicaniſchen wie in der Kaiſerzeit abgegeben, unbekannt geblieben. Ich läugne nun nicht, daß jene Behauptung beſtritten werden kann; denn directe Beweiſe für dieſelbe laſſen ſich nicht aufbringen — freilich auch nicht für das Gegentheil — ſie ruht vielmehr nur auf Schlüſſen aus Analogie und Convenienz. Allein geſetzt auch, ſie würde ſich, was ich nicht glaube, als falſch erweiſen laſſen, ſo würde dadurch mein „Syſtem" nicht den geringſten Eintrag erleiden. Denn dasſelbe ruht ſo wenig auf der fraglichen Behauptung, daß es mir vollſtändig gleichgiltig iſt, ob der Name des Quirinius je auf einem in Syrien abgefaßten Actenſtücke figurirt habe oder nicht. Nach meiner Anſicht iſt das Lucasevangelium nicht nur in Rom, ſondern auch mit beſonderer Rückſicht auf römiſche Behörden geſchrieben und für ſeinen Verfaſſer konnten daher auch nur in Rom anerkannte Daten maßgebend ſein. Da aber dieſe Anſicht keineswegs allgemein anerkannt iſt und ich doch die Beweiſe für dieſelbe in einer

Digitized by Google

Abhandlung über die Quiriniusfrage nicht vortragen konnte, ſo habe ich für ſolche, welche die Abfaſſung der Lucaniſchen Schriften anderswohin, z. B. nach Antiochien, verlegen, die meiner Meinung nach wohlbegründete Thatſache hervorgehoben, daß Quirinius in Syrien als magistratus eponymus dienen konnte, ehe er wirklich dahin kam; ich ſelbſt habe von ihr nur nebenbei in einem untergeordneten Punct Gebrauch gemacht. Allein auch die, welche über die Abfaſſung des Lucasevangelium anders denken als ich, müſſen nicht nothwendig auf jene Thatſache recurriren; denn da namentlich in Beſitz- und Cenſusſachen die Archive des römiſchen Aerarium als höchſte Inſtanz betrachtet, und deßwegen ſicher auch aus allen Theilen des römiſchen Reiches vielfach benutzt wurden, ſo waren ohne Zweifel auch die Statthalterliſten der praefecti aerario überall bekannt und als maßgebend angeſehen.

III.

Die Behauptung, daß Quirinius als rector juventutis bei Cajus Cäſar Statthalter von Syrien geweſen, beruht nicht auf einem directen Zeugniß, ſondern auf hiſtoriſcher Combination. Ich bin keineswegs der erſte, der dieſe Combination aufgebracht; ſie findet ſich ſchon bei Noriſius und in neuerer Zeit iſt ſie namentlich von Zumpt, dem man Liebhaberei für gewagte Hypotheſen gewiß nicht vorwerfen kann, mit großer Gelehrſamkeit durchgeführt worden. Wenn daher Meyer (Comm. z. Ev. des Lucas, 4. Aufl. S. 277) ſagt, die Gleichzeitigkeit der Bekleidung des Poſten eines Prinzen-Gouverneur und des praesidii Syriae ſei völlig unbezeugt, ſo hat er jedenfalls den Mund viel zu voll genommen; denn mit völlig unbezeugtem

ſich abzugeben, war gewiß nicht Sache des Noris und iſt noch weniger die Zumpts. Was ich zu jener Combination neu hinzufügte, iſt nur dieß, daß ich von der Annahme zu abſtrahiren vermochte, Quirinius habe ſelbſt den von Lucas referirten Cenſus vorgenommen, was zur Folge hatte, daß ich freien Raum für die Frage, wann derſelbe nach Syrien gekommen, erlangte. Ich habe dieſe Frage dahin beantwortet, daß Quirinius möglicherweiſe Syrien als Statthalter mit keinem Fuße betreten, jedenfalls aber den größten Theil der Zeit ſeiner Statthalterſchaft außerhalb dieſes Landes zugebracht habe. Um dieſe Behauptung zu begründen, habe ich vor allem nachweiſen müſſen, daß die Organiſation des römiſchen Statthalterweſens eine ſolche Abweſenheit nicht unmöglich machte. Zu dieſem Behufe habe ich mich vorzugsweiſe auf die von Sueton und Tacitus verhältnißmäßig ausführlich berichteten Beiſpiele aus der Zeit des Tiberius bezogen, nebenbei aber auch noch das Beiſpiel des Aufidius Fronto und des Agricola angeführt. Zum Ueberfluß habe ich noch die Bemerkung eines, was Detailkenntniſſe in der claſſiſchen Literatur anbelangt, noch unübertroffenen Mannes, des Lipſius beigefügt: vides, retineri *solitos;* vides, salarium tamen accipere. Ich glaube, das hätte genügen ſollen, um Jedermann zu zeigen, woher ich meine Anſich geſchöpft. Nichtsdeſtoweniger behauptet Hilgenfeld: „Wahrſcheinlich haben die episcopi in partibus ſeiner Kirche H. D. Aberle auf ſeine Erklärung gebracht.“ Was mit dieſer Verdrehung der Sachlage bezweckt wurde, iſt ziemlich klar. Wenn Meyer a. a. O. den ſchlechten Witz mit dem episcopi in partibus wiederholt, ſo ſieht man leicht, daß man mit einer Speculation auf norddeutſche Intoleranz und norddeutſches Vorurtheil gegen katholiſche Inſtitutionen

nicht ſchlecht ſpeculirt. Dabei paſſirt nun freilich beiden Herrn ein kleines Mißgeſchick. Offenbar gehen ſie von der Vorausſetzung aus, daß ein Analogon der episcopi in partibus im römiſchen Statthalterweſen undenkbar ſei und doch wird gerade von einem Manne, der, weil er unter Trajan einen jüdiſchen Aufſtand niederſchlug, auch Theologen bekannt ſein ſollte, von Marcius Turbo ein ähnliches Verhältniß direct bezeugt. Spartianus berichtet nämlich (vita Hadriani, 7) ... Adrianus ... Romam venit, Dacia Turboni credita, *titulo Aegyptiacae praefecturae, quo plus haberet auctoritatis, ornato.* Ich bin weit entfernt, die Stellung des Quirinius, bei dem eine längere Abweſenheit aus ſeiner Provinz gewiß nicht urſprünglich beabſichtigt war, ſondern ſich nur nach und nach aus Rückſichten auf Cajus Cäſar ergab, für gleichartig zu halten mit der des Turbo, aber die letztere zeigt doch, wie elaſtiſch das Verhältniß des Statthalters zu der Provinz war, von der er den Namen führte. Das Kaiſerthum iſt in dieſer Beziehung nur in die Fußſtapfen der Republik eingetreten. Denn ſchon in der republicaniſchen Zeit hielt man es für zuläßig, daß ein Statthalter nicht in ſeine Provinz abging, ſondern dieſelbe durch Legaten verwalten ließ, wofür der Fall des Metellus Celer (Dio Caſſ. 37, 50) ein ſehr inſtructives Beiſpiel liefert. Auch darf man ja nicht glauben, die Kaiſer hätten Statthalter blos aus Mißtrauen zurückgehalten, wie das bei Arruntius, Agricola und Aufidius Fronto ſicher, bei Aelius Lamia möglicherweiſe geſchah. Das Gegentheil beweist der von Tacitus (hist. II, 65) erzählte Fall des M. Cluvius Rufus. Dieſer hatte die Statthalterſchaft über Spanien ſchon einige Zeit verwaltet, als er ſich vor Vitellius auf deſſen Zug nach Rom ſtellen mußte, um ſich

Digitized by Google

gegen eine erhobene Anklage zu verantworten. Nachdem ihm dieß gelungen, wurde er unter die comites des Kaiſers aufgenommen, erhielt alſo eine analoge Stellung zu der, welche Quirinius bei Cajus einnahm. In Folge davon konnte er natürlich ſein Amt nicht mehr ſelbſt beſorgen, ſondern er mußte ſeine Provinz durch Legaten verwalten laſſen. Es kann alſo die Möglichkeit meiner Annahme, daß Quirinius ſeine Provinz als Statthalter entweder gar nicht oder nur kurze Zeit betreten, vernünftigerweiſe nicht geläugnet werden.

Daß Quirinius wirklich zugleich mit der Stelle eines rector juventutis bei Cajus Cäſar die eines Statthalters von Syrien bekleidet habe, beweiſen Noriſius und Zumpt hauptſächlich aus der Analogie, welche der von Tacitus ausführlich (Ann. II, 53 ff.) erzählte Zug des Germanicus in den Orient mit dem des Cajus darbietet. Dieſe Beweisführung iſt durchaus genügend für einen Philologen, der die Bedeutung des Vorgangs (exemplum) in der römiſchen Praxis kennt und der darum aus dem Umſtand, daß Tiberius den zum adjutor des Germanicus ernannten Piſo zum Statthalter von Syrien machte, ſchließen muß, daß er darin einem Vorgang gefolgt ſei, der kein anderer als der Zug des Cajus Cäſar ſein konnte, und dieß um ſo mehr, weil ſeine Abſichten ſchlechte waren und weil er ſich ebendeßwegen in formeller Beziehung keine Blöße geben durfte. Ich habe in meinem frühern Aufſatz auf dieſe Beweisführung keine Rückſicht genommen, nicht weil ich ſie gering achte, ſondern weil ich den Nergeleien ausweichen wollte, zu denen ſie auf theologiſcher Seite Anlaß gegeben haben würde. Ich habe deßwegen dem Convenienzbeweis den Vorzug gegeben und hervorgehoben, daß, da Cajus

einen Krieg gegen die Parther führen ſollte, Auguſtus ihm aber kein eigenes Heer anwies, anzunehmen ſei, es müſſe bereits ſeinem rector juventutis ein Heer zu Gebot geſtanden haben und derſelbe müſſe alſo, da ſonſt kein Statthalter in Aſien über eine erhebliche Truppenmacht verfügte, Statthalter von Syrien geweſen ſein, der als ſolcher das Commando über die Euphratarmee führte. Dagegen bemerkt nun Hilgenfeld: „Um ſeinem Enkel ein Heer zu verſchaffen, wies der allgebietende Auguſtus nicht etwa ſeine Statthalter an, dem Cajus Legionen abzugeben, ſondern verfiel auf den ſchlauen Gedanken, den Quirinius erſt zum rector des Prinzen, dann zum Statthalter von Syrien zu ernennen. Ein würdiges Seitenſtück zu der Tendenzkritik, welche Aberle an den Evangelien überhaupt durchgeführt hat!" Allein das iſt, wie ſchon der „allgebietende Auguſtus" verräth, pure Declamation. Wäre C. Cäſar ein gereifter Mann geweſen, ſo möchte man der Vorſtellung Hilgenfelds Raum geben, obwohl das Beiſpiel des Germanicus entgegenſteht, der ſich eben auch mit dem Heere ſeines adjutor behelfen mußte [1]). Allein Cajus war ein blutjunger Menſch, der, wie der weitere Verlauf ſeiner Geſchichte zeigt, die Bubenſchuhe noch lange nicht ausge-

1) Was hier Hilgenfeld noch in einer Anmerkung über die Befugniß des proconsulare imperium beifügt, paßt wohl in die republikaniſche, nicht aber in die Zeit, wo Kaiſer Auguſtus bereits ein ſtehendes Heer geſchaffen hatte. Das proconsulare imperium wurde ſchon in der erſten Kaiſerzeit vielfach aus einem Macht- ein Rangverhältniß. Die Berufung auf Höck, die Hilgenfeld einlegt, kann ich gerade in der Sache, um die es ſich hier handelt, nicht gelten laſſen. Denn Höck hält noch das alte Mährchen von einer neunjährigen Statthalterſchaft des Varus in Syrien feſt, zum deutlichen Beweiſe, daß er dieſer Parthie ſeiner Aufgabe nicht den gehörigen Fleiß zugewandt hat.

Digitized by Google

treten hatte, und dem eine ſelbſtändige Heerführung zu übergeben, ſicher nicht einmal einem Kaiſer, wie Claudius, eingefallen wäre. Daß die eigentliche Heerführung dem rector juventutis deſſelben anheimfallen ſollte, war im römiſchen Reich ſicher nirgends ein Geheimniß und das Abgeben von Legionen an dieſen von Seite des ſyriſchen Statthalters — denn nur dieſer hatte in Aſien Legionen zur Verfügung — war keine ſo einfache Sache. Oder glaubt Hilgenfeld, ein römiſcher Conſular, wie ein ſolcher der Statthalter von Syrien ſein mußte, hätte ſich gefallen laſſen, oder gefallen laſſen dürfen, daß ihm durch Abnahme des wichtigſten Theiles ſeines Amtes, des Heerbefehles und Uebergabe deſſelben an einen ihm gleichſtehenden Mann ein Armuthszeugniß ausgeſtellt worden wäre? Allein mit dem Abgeben von Legionen wäre die Sache noch nicht abgethan geweſen. Zum Kriegführen gehören außer Soldaten noch andere Dinge, über welche in einer römiſchen Provinz blos der Statthalter verfügen konnte. Auguſtus hätte alſo den Statthalter von Syrien außer Activität ſetzen müſſen, um den rector ſeines Enkels zu befähigen, die ihm vorgeſchriebene Aufgabe zu löſen, und da brauchte er doch gewiß nicht beſonders ſchlau zu ſein, um auf den Gedanken zu kommen, dieſen Mann gleich ſelbſt zum Statthalter von Syrien zu machen. Man mag ſich die Sache überlegen wie man will: für Auguſtus war im vorliegenden Fall das praktiſch mögliche nur dieß, daß er beide Aemter, die eines rector juventutis bei Cajus und die eines Statthalters von Syrien mit einander verband.

Die einzige Inſtanz, welche mit einigem Schein von Berechtigung gegen meine Anſicht erhoben werden kann, hat Hilgenfeld nur oberflächlich berührt, nämlich die von

Digitized by Google

Noriſius vertheidigte Behauptung, Quirinius ſei unter den Rectoren des Cajus nicht der erſte, ſondern der letzte geweſen. Er ſagt in dieſer Beziehung blos: „nicht Quirinius ſondern Lollius iſt die Hauptperſon unter den Rathgebern, mit welchen C. Cäſar in das Morgenland zieht.“ Je nach dem Sinn, den dieſe Behauptung haben kann, vermöchte ich ſie ſogar zu adoptiren; denn ich glaube nicht, daß Quirinius mit Cajus bis in den Orient kam, doch wird ſie wohl dahin verſtanden werden müſſen, Lollius ſei der erſte unter den rectores des Cajus geweſen. Wie dem aber ſei, jedenfalls geht Hilgenfeld auf dieſen Gegenſtand nicht näher ein. Dagegen hat eine hochangeſehene Auctorität auf dem Gebiet der Alterthumswiſſenſchaft, Mommſen, in einem Excurs zu ſeinem gleichzeitig mit meinem frühern Aufſatze erſchienenen Buche: Res gestae divi Augusti S. 111—126 die angeführte Behauptung des Noriſius wieder aufgenommen und mit neuen Gründen zu ſtützen verſucht. Ich kann nicht umhin, die Aufſtellungen dieſes Gelehrten einer Prüfung zu unterziehen, da man bei dem wohlverdienten großen Anſehen deſſelben in ſeinem Fache von anderer Seite leicht geneigt ſein könnte, mit einer einfachen Berufung auf ihn die Sache für abgemacht zu halten.

Mommſen bezieht die Tiburtiniſche Inſchrift auf Quirinius und nimmt deßhalb eine doppelte Statthalterſchaft deſſelben in Syrien an und zwar die erſte unmittelbar nach Varus. Dieſe Annahme läßt ſich mit dem Texte des Lucas ganz gut vereinigen, ſelbſt wenn man das auch hier anwendbare Verhältniß von decessor und successor ganz unberückſichtigt laſſen wollte. Da kein Grund vorliegt, anzunehmen, daß der Cenſus des Saturnius unmittelbar vor

dem Tode des Herodes vollendet wurde, da ferner, wenn dieß nicht der Fall war, derſelbe durch den bald darauf ausgebrochenen Aufſtand der Juden jedenfalls unterbrochen wurde, ſo drängt ſich die Anſicht von ſelbſt auf, daß er ſich über die Verwaltungszeit zweier Statthalter, des Varus und des Quirinius erſtreckt habe und daß er folglich nach zwei Statthaltern datirt werden konnte. Hatte aber Lucas in dieſer Beziehung die Wahl, ſo würde große Naivetät zu der Annahme gehören, der Evangeliſt hätte den Vorzug dem Varus geben können, deſſen Namen durch die clades Variana im ganzen römiſchen Reich pessimi ominis geworden war. Allein wenn jene Annahme ſich auch mit der Ausſage des Lucas vereinigen läßt, ſo glaube ich doch nicht, daß man ſich durch dieſen Umſtand zu Gunſten derſelben beſtechen laſſen darf. Ihre anderweitige hiſtoriſche Begründung iſt viel zu mangelhaft. Schon die Annahme einer doppelten Statthalterſchaft in Syrien hat etwas ſehr bedenkliches. Auguſtus hatte zu viele „Verdienſte" zu belohnen und die ſyriſche Statthalterſchaft war ein zu geſuchter Poſten, als daß man ohne die ſicherſten Zeugniſſe annehmen dürfte, der kluge Begründer des römiſchen Kaiſerthums habe denſelben zweimal an einen Mann vergeben. Dazu kommt, wie ich ſchon in meinem frühern Aufſatz gezeigt habe, daß die Beziehung der Tiburtiniſchen Inſchrift auf Quirinius auf ſehr prekärer Grundlage beruht und daß ihr die Hauptſtütze durch den nicht anfechtbaren Nachweis, wornach Quirinius im J. 759 nicht als Statthalter in Syrien fungirte, entzogen iſt. Noch weniger aber ſcheint mir Mommſen im Rechte zu ſein, wenn er in der Reihenfolge der uns bekannten rectores des Cajus den Quirinius in die dritte Stelle verſetzt. Zum Beweis für dieſe An-

Digitized by Google

nahme beruft er ſich, wie Noriſius, hauptſächlich auf den Ausdruck des Tacitus (Ann. 3, 48) Armeniam obtinenti, das er ebenfalls im Sinne einer geſchehenen Beſitzergreifung auffaßt. Allein wenn auch obtinere dieſe Bedeutung haben kann, ſo iſt doch nicht minder gewiß, daß es zuweilen auch nur das Correlat zu deligi, sorte evenire u. ſ. w. bildet, und daß das an unſerer Stelle der Fall ſei, geht ſchon aus dem Context des Tacitus hervor, wo es nicht lange vorher (Ann. 2, 4) heißt: Tum C. Caesar componendae Armeniae deligitur. Ein aufmerkſamer Leſer der Annalen dachte ſicher bei dem obtinenti nicht weiter als an das unmittelbare Reſultat dieſes deligitur, d. h. an die Uebernahme des dem Cajus durch daſſelbe übertragenen Geſchäftes. Den naheliegenden Einwurf, den ich in meinem frühern Aufſatz gegen Noriſius machte, daß, wenn Quirinius als Nachfolger des Lollius und Cenſorinus aufgefaßt werde, ſeine Rectorſchaft in eine Zeit fallen würde, wo Tiberius bereits geraume Zeit nicht mehr in Rhodus geweſen und alſo von demſelben dort auch keine Huldigungen habe empfangen können, macht Mommſen ſich ſelbſt und ſucht ihn dadurch zu beſeitigen, daß er in der bezüglichen Stelle des Tacitus (Ann. 3, 48) eine Veränderung in der Interpunction vornimmt. Er ſchlägt vor zu leſen: ..... mox insignia triumphi adeptus datusque rector C. Caesari Armeniam obtinenti. Tiberium quoque Rhodi agentem coluerat, quod tunc patefecit in senatu. Allein mit dieſem Vorſchlag, nach obtinenti ein Punktum zu ſetzen, iſt Mommſen offenbar nicht glücklich geweſen. Fürs erſte nämlich hätte Tacitus ſo nur ſchreiben können, wenn ihm bereits unſere Interpunktion zu Gebote geſtanden wäre. Bekanntlich nöthigte der Mangel an Interpunktion

die Alten zu einer gewiſſen Vorſicht im Satzbau, um nicht zu Mißverſtändniſſen Anlaß zu geben. Dieſe Vorſicht hätte aber Tacitus hier außer Acht gelaſſen; denn er konnte wohl kaum erwarten, daß in einem ſolchen Satzgefüge irgend jemand einmal adeptus datusque als verba finita und nicht als Participien auffaſſen werde. Sodann fordert der weitere Verlauf der Stelle, den Mommſen nicht aufgenommen, gebieteriſch die Annahme, daß die Huldigungen, die Tiberius von Quirinius empfangen zu haben anerkennt, in die Zeit der Rectorſchaft deſſelben bei Cajus verlegt werden. Die Invectiven des Tiberius gegen Lollius ſind nur motivirt, wenn die officia des Quirinius in der gleichen Stellung geleiſtet wurden, welche jener inne hatte, nämlich in der eines rector des Cajus. Endlich wie prächtig ſteht dem Tacitus das Oxymoron: datus rector *C. Caesari Tiberium* quoque coluerat, wie ganz im Geiſte dieſes Geſchichtſchreibers, der mit wenigen Worten ſo große Perſpectiven zu eröffnen weiß, iſt der Gegenſatz des Armeniam obtinenti und des Rhodi agentem! So aber, wie Mommſen ſich die Stelle zurechtlegt, wäre ſie nur bei einem scriptor historiae Augustae zu ertragen. Es wird alſo ſein Bewenden dabei haben, daß Quirinius unter den Rectoren des Cajus der Zeit nach die erſte Stelle eingenommen.

Damit kann ich ſchließen. Das quod erat demonstrandum, das mir Hilgenfeld höhniſch entgegenwirft, darf ich unbedenklich acceptiren. Ich habe meine Beweiſe geliefert. Wenn Hilgenfeld Recht hat, daß man von gewiſſer Seite in Luc. 2, 2 „den ſchlagendſten Beweis gefunden, daß auch die heiligen Schriftſteller nicht irrthumsfrei geweſen ſeien“, ſo wird man wohl in Zukunft auf

dieſen „ſchlagendſten Beweis“ verzichten, jedenfalls aber einen beſſern Vertheidiger für denſelben ſuchen müſſen, als er ſich in dem Herausgeber der Zeitſchrift für „wiſſenſchaftliche Theologie“ aufgethan.

N. S. Zu Seite 27 Z. 13 v. u. hätte die Anmerkung aufgenommen werden ſollen:

Nach meiner Anſicht führte der Herr ſelbſt während ſeines irdiſchen Wandels die Jünger in dem beſondern Unterricht, den er ihnen nach dem vielfachen Zeugniß der Evangelien ertheilte, in das Verſtändniß und den Gebrauch rabbiniſcher Ausdrucksweiſe ein.

Digitized by Google

2.

Die altchriſtliche Latinität und die profane Philologie der Gegenwart.

Von Gymnaſialrektor Dr. Allgayer.

Nachdem der Verfaſſer dieſes Aufſatzes die heidniſche Latinität vor und nach Chriſti Geburt in ihren wichtigſten Denkmalen mehr als einmal durchgearbeitet hatte, wandelte ihn auch das Verlangen an, in gleicher Weiſe ſich mit den chriſtlichen Auctoren der altlateiniſchen Zeit etwas näher bekannt zu machen. Es wurde zu dem Ende die Cyprian, Tertullian, Arnobius, Minucius Felix und einen Theil von Ambroſius und Lactantius in ſich begreifende bibliotheca patrum ecclesiasticorum Latinorum selecta, curante E. G. Gersdorf, Leipzig bei Tauchnitz, 13 Bändchen, durchgenommen. Dazu kamen noch S. Hieronymi opp. cum argumentis et scholiis Des. Erasmi, Parisiis, Guillard 1546, 9 tomi in 3 Bden. Für die nicht in der Gersdorf'ſchen Sammlung enthaltenen Schriften des Ambroſius wurde die Ausgabe des Abbé Migne, für die des Lactantius die von Bünemann benützt. Am wenigſten hat er bis jetzt, durch andere Beſchäftigungen verhindert, ſich in dem hl. Auguſtin umſehen können, denn es wurden nur ſeine Con-

Digitized by Google

feſſionen, die große Schrift de civitate Dei, das enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate und das Buch de doctrina christiana durchgeleſen. Die Welt, in welche dieſe Lectüre einführte, bot inhaltlich betrachtet des Neuen, Erhabenen und Erhebenden ſo viel dar, daß ich unwillkürlich den ſchon mehrfach und oftmals ausgeſprochenen Wunſch auch meinerſeits laut werden laſſen muß, es möchte die reifere Jugend unſerer höheren Bildungsanſtalten auch in dieſes ihr meiſt terra incognita bleibendes Gebiet eingeführt werden. Nicht minder überraſchend und ſpannend war dem Unterzeichneten die Art und Weiſe, wie die chriſtlichen Auctoren das ihnen mit ihren heidniſchen Antipoden gemeinſame Material der gleichen Sprache handhabten. Worin concentrirte ſich aber der Haupteindruck, welchen die Lectüre dieſer Bücher auf den Leſenden in formaler oder ſprachlicher Beziehung machte? Es läßt ſich derſelbe in die kurze aber inhaltsreiche Frage zuſammenfaſſen: Verdient dieſe Latinität die ziemlich auffallende und ungerechte Vernachläßigung, welche ihr von Seiten der profanen Philologie ſo vielfach zu Theil geworden iſt? Wir erinnern hiebei an das wegwerfende Urtheil von David Ruhnken, welcher ſeiner ganz unwürdig (ſ. Zumpt Aufgaben u. ſ. w. S. 354 der 4. Aufl.) von den chriſtlichen Theologen ſagt, „ſie hätten es ſich nie träumen laſſen, daß einmal auch von ihnen Beiträge zum Beleg deſſen was lateiniſch wäre, erbettelt werden ſollten.“ Dem gegenüber glauben wir behaupten zu dürfen, daß es immer eine Einſeitigkeit bleiben werde, wenn man die Hilfsmittel für den lateiniſchen Ausdruck lediglich aus den Rüſtkammern des profanen Lateins entlehnen will, und daß dieſe Einſeitigkeit ſich namentlich in dem Falle fühlbar machen muß,

Digitized by Google

wenn Zeit und Inhalt der Darſtellung ſich auf das Chriſtenthum beziehen. Zwar gehören die chriſtlichen Auctoren allerdings jenen Jahrhunderten an, in welchen das Zeitalter der goldenen Latinität längſt umgefloſſen war und mit dem äußeren Zerfall auch der innere und zwar inſonderheit auf dem Gebiet der Sprache zu Tage trat. So wenig daher die Profanſcribenten der ſpäteren Zeit, ſo wenig ſind auch die chriſtlichen Auctoren frei von jenen Mängeln, Verunſtaltungen und Auswüchſen, welche demjenigen, der an die Sprache des goldenen und (eines guten Theiles des) ſilbernen Zeitalters gewöhnt iſt, anfänglich etwas ſtörend und unverdaulich erſcheinen wollen. Wenn wir daher ein Wort oder eine Conſtruction bei den Profanen der ſpäteren Zeit nicht mehr als muſtergiltig annehmen, werden wir auch die chriſtlichen Auctoren zutreffenden Falles mit demſelben Maaßſtabe zu meſſen haben. Ein Paar Beiſpiele mögen ſtatt aller weiteren Belege gelten. Wenn alſo der Kenner der lat. Sprache das Zeitwort facere mit dem Accus. c. Infinit. wie ridere aliquem facere u. dergl. als ſpätlat. mit Recht tadelt und verwirft, ſo gilt dieß ſicherlich auch vom Neuen Teſtament, wenn es bei Matth. 5, 45 nach der Vulgata heißt: Deus solem oriri facit super bonos et malos. Tertullian ſagt dafür mit Taciteiſcher Kürze: Deus solem peraequat justis et injustis, (de anima c. 47), Arnobius: Fervorem genitalem solis Deus subministrat aequaliter bonis, malis (adv. natt. 3, 24). Jeder Kenner der ſpäten Latinität weiß ferner, daß dieſelbe gegen alle Regeln unſerer Grammatiken nach den verbis declarandi im abhängigen Satz häufig die Conſtruction mit quod ſtatt des Accus. c. Infin. anwendet. Wird dieß mit Recht getadelt, ſo trifft der Tadel auch die kirchlichen Auctoren und

Digitized by Google

die Vulgata des N. T., wo quia oder quod als ſclaviſche Ueberſetzung des griechiſchen ὅτι ſo oft vorkommt. Behauptet man ferner: amare aliquem super aliquem = einen mehr lieben als einen andern, ſei gar nicht antik, ſondern moderne Bildung, ſo wird damit allerdings zu viel geſagt. Man vergl. darüber vielmehr Suet. Vitell. 13 und Plin. epp. 7, 13, 2. Jedoch iſt dieſer Gebrauch ſo äußerſt ſelten, daß Matth. 10, 37: Qui amat filium aut filiam super me in ſprachlicher Beziehung keineswegs für eine Schönheit des lateiniſchen Ausdrucks erklärt werden kann. Wir glauben daher ſagen zu müſſen: Wir laſſen dieſe Dinge, wo wir ſie in der Vulgata oder ſonſt finden, weil es uns nicht zuſteht, ſie zu ändern, ſofern wir aber lateiniſch ſchreiben und nicht zu den Solöcismen und Barbarismen unſerer Rubriciſten greifen wollen, können wir ſie nicht nachahmen und zwar um ſo weniger, als wir trotz dieſer Reſignation aus den Denkmälern der Literatur der altlateiniſchen Kirche auch in ſprachlicher Beziehung ſehr vieles lernen können. In der Wirklichkeit freilich ſind wir in dieſer Hinſicht noch weit zurück, denn welche ungehobenen Schätze für unſere Philologen bis jetzt noch namentlich in den Kirchenvätern verborgen liegen, geht fürs erſte ſchon aus der Thatſache hervor, daß bei Ambroſius, Auguſtinus, Hieronymus, bei Tertullian, Arnobius und in der Vulgata eine große Menge von Wörtern gefunden wird, welche im lat.-deutſchen Lexikon des ſonſt ſo trefflichen und genauen Georges alle, in »totius« Latinitatis lexicon von Forcellini zum größten Theile mangeln, während beide hie und da Wörter, die nur den patribb. Eccles. angehören, richtig mit Angabe von Buch, Capitel und Abſchnitt citiren, zum deutlichen Beweiſe, daß ſie dieſe Auctoren nicht

Digitized by Google

überhaupt ausſchließen wollten, aber dieſelben eben nur ſehr mangelhaft kannten. Eine Folge dieſer fragmentariſchen Kenntniß iſt denn auch die, daß unſere Lexikographen bei manchen Wörtern oder Wortverbindungen gut lateiniſche Ausdrücke, die ſich bei chriſtlichen Autoren finden, ganz unberückſichtigt gelaſſen haben. So citirt Georges für Eheband nur vinculum jugale aus Virgil, während vinculum conjugale bei Hier. epp. 69, 10 ſicherlich die gleiche Dignität hat. Unſer: knallen (mit der Peitſche) überſetzt derſelbe Gelehrte wieder nach Virg. Aen. 5, 562 durch insonare flagello. Nun gilt aber doch ſonſt die Regel, daß poetiſche Ausdrücke im allgemeinen zu vermeiden ſeien, wenn die Proſa dafür eine Auctorität darbiete. Warum ſollte alſo crepitare flagello (Hier. adv. Lucif. c. 22) nicht eben ſo gut oder noch beſſer ſein? So verhält es ſich auch mit Himmelsgewölbe, wofür in Kraft's deutſch-lat. Lexikon außer coelum auch das Virgil'ſche convexa coeli angegeben iſt, während das rein ſubſtantiviſche convexio coeli bei Arnob. a. a. O. 1, 12 ſich daneben eben ſo gut ausnimmt. Für mannstoll iſt neben virosus und umſchreibenden Ausdrücken auch virorum appetens, Lactant. J. D. 1, 17, 10 anzuerkennen. Wird Maulkorb ohne Rückſicht auf den Stoff, aus dem dieſe Feſſel gemacht iſt, angeſehen, ſo fragen wir, ob es dafür eine treffendere Bezeichnung gebe als vinculum oris bei Tertull. adv. Marc. 2, 17? Hieher gehört auch unſer: unpartheiiſch urtheilen. Jeder Philologe denkt dabei natürlich alſobald an das lateiniſche sine ira ac studio; aber iſt es weniger bündig und klar, wenn der hl. Auguſtin dafür ſagt: sine studio partium judicare, de civ. D. 3, 31? So wird auch Geheimlehre im Gegenſatz zur gewöhnlichen exo-

Digitized by Google

teriſchen Doctrin — von demſelben Auctor a. a. O. 2, 15 ganz gut durch secretior doctrina bezeichnet, wovon Kraft und Georges nichts wiſſen. Für *Auf-* oder *Nachſchlagen* der Stelle eines Buches hat der letztgenannte Gelehrte meines Wiſſens nur evolutio, während inspectio loci alicujus scriptoris dem hl. Auguſtin de doctr. christiana um ſo mehr nachgebraucht werden darf, als es dem klaſſiſchen inspicere locum scriptoris aufs glücklichſte nachgebildet iſt. Ebenſo wenig nehmen unſere Philologen meines Wiſſens davon Notiz, daß das *Rechnen* im allgemeinen Sinn des Wortes oder als elementare Funktion, als Beſchäftigung mit den vier Species im Gegenſatz zum Leſen und Schreiben nach dem eben genannten Auctor, confess. 1, 13 Anf. u. ebendaſ. c. 15 g. E. ganz gut und richtig durch numerare ausgedrückt wird. Nicht minder paſſend iſt für den Begriff des mechaniſchen Herſagens, Ableierns von Zahlen ꝛc. cantio, August. l. c. c. 13, wovon Georges zum wenigſten im *lateiniſch*-deutſchen Lex. hätte Notiz nehmen ſollen. Unſer deutſches Sprichwort, daß die Liebe blind ſei, wird von Georges und Kraft durch amor caecus oder temerarius überſetzt. Aber noch beſſer und bezeichnender iſt, was einzig der hl. Hieronymus — Prooem. libr. III in Osee ad Pammach. — uns als lat. Ueberſetzung einer Theophraſtiſchen Sentenz aufbewahrt hat: amantium caeca judicia sunt. *Ferſengeldgeben* wird von Sulp. Sever. Chronic. 1, 33, 7 (ed. Halm) nicht ohne einigen Anflug von Ironie gut ausgedrückt durch omne praesidium in pedibus habere. Was die Phraſe betrifft: *ſich mit fremden Federn ſchmücken*, ſo kann dieſelbe lateiniſch wörtlicher, als alienis bonis gloriari iſt, wiedergegeben werden, wenn man die folgenden Worte

des hl. Hieronymus beachten will: Malui alieni operis interpres exsistere, quam (ut quidam faciunt) informis cornicula alienis me coloribus adornare, Prooem. in libr. Didym. de spir. scto. Maſtkorb. Die Schiffe der Alten hatten bekanntlich keine Maſtkörbe. Will man indeß das deutſche „den Maſtkorb erſteigen" dem Sinne nach wiedergeben, ſo dient dafür in fastigium mali ascendere bei S. Ambros. Hexaem. 6, 9, 59. Den Beſuch heimgeben heißt bei Hier. epp. 47, 1 ſehr gut: reddere salutationis officium. Wenn derſelbe Auctor ferner den „ewigen Juden" durch sempiternus totius orbis terrarum exsul atque peregrinus bezeichnet, ſo iſt der an ſich langathmige Ausdruck in dieſem Zuſammenhang gerade dadurch empfohlen, daß er zu ſeinem Begriff in adäquatem Verhältniß ſteht. Ausſprache. Was wäre lateiniſch der provincielle Ton, die Beſonderheit der Ausſprache in den verſchiedenen Mundarten einer und derſelben Sprache? In dieſer Beziehung bemerkt der hl. Hieronymus zu Matth. 26, 73, die Sprache hätte den Apoſtel Petrus verrathen, non quod alterius sermonis esset Petrus aut gentis exterae .... sed quod unaquaeque provincia et regio habeat *proprietates suas et vernaculum loquendi sonum vitare non possit.* Erſtgeburtsrecht wird von Georges nach Justin. 2, 10, 12 durch privilegium aetatis ausgedrückt. Wir erachten unſererſeits, daß primatus majoris bei zweien, primatus maximi (natu) filii bei mehreren Söhnen von August. Civ. D. 16, 37 mindeſtens eben ſo richtig geſagt werde. Oel ins Feuer gießen wird, was gewöhnlich ganz unbeachtet bleibt, ſchon bei Hier. epp. 22, 8 u. 125, 11 durch oleum igni addere oder flammam igni adjicere bezeichnet. Vom Regen in die Traufe

Digitized by Google

kommen. Unter den lat. Bezeichnungen dieſes tropiſchen Ausdrucks wird in unſeren Wterb. das bei Tertullian vorkommende: de calcaria in carbonariam venire, de carne Christi, 6, Anf. vermißt. Salben. Die Phraſe: Jemanden zum König ſalben wird von Georges ganz bei Seite gelaſſen. Man ſage dafür lat.: aliquem regali unguento perlinere oder illinere, ſ. Sulp. Sev. Chronic. 1, 34, 2 u. c. 37, 1 oder regem aliquem ungere, Hier. in Matth. 5, 5 oder regnaturum aliquem (sacro) unguento perfundere, Hier. in Jesaj. 12, 45, 1. Ein vielgebrauchtes, faſt verbrauchtes Bild iſt unſer zerſtörender Zahn der Zeit. Der bezeichnendſte aber von unſeren Lexikographen unbeachtete Ausdruck dafür iſt: confectrix rerum omnium vetustas bei Lactant. J. D. 7, 11, 5. Schömann ſagt zwar zu Cic. N. D. II, 15, 41, Lactantius führe dieſen Ausdruck aus Cic. an. Dieß iſt unrichtig. Cicero verwendet dafür nur conficere und confector, c—x hingegen iſt Eigenthum des chriſtlichen Cicero. Wenn Georges einem Wort oder einer Phraſe ein * vorſetzt, ſo ſoll dieß anzeigen, daß er dafür keine antike Auctorität kenne und das von ihm Gebotene modernes Latein ſei. Sieht man ſich nun ein wenig in der Latinität der chriſtlichen Zeit um, ſo wird bald klar, mit welchem Unrecht dieſes * oft vor Wörter und Wendungen geſetzt worden iſt, für welche ſich aus kirchlichen Auctoren die erforderlichen Belege nachweiſen laſſen. In dieſer Kategorie erſcheint bei Georges unter anderem unſer deutſches Hochzeitkleid; wenn dafür lat. vestis nuptialis geſagt wird, ſo iſt das nicht modern, ſondern altlat. S. Vulg. bei Matth. 22, 11 und 12. Ebenſo ergeht es bei Georges dem Worte Blutstropfen; daß es aber antik ſei, dafür gutta sanguinis zu ſagen, erhellt

Digitized by Google

aus Vulg. Luc. 22, 44. Iſt nach Georges für Fleiſch-eſſen carnium usus modern, ſo kann man dafür carnium esus ſagen nach Hier. epp. 100, 6. In gleicher Weiſe iſt das von Georges mit vorgeſetztem * gegebene *granum sinapis* = Senfkorn wohlbeglaubigt bei Vulg. Matth. 17, 19 u. Luc. 17, 6. Einſchlagen. Für die Phraſe: Die Fäden in den Aufſchlag (am Webſtuhl) werfen, bietet Georges nur * subtemen inserere. Dafür ſagt man aber antik: in stamine subtemen intexere, ſ. Hier. epp. 65, 19. So kennt derſelbe wieder keinen antiken Ausdruck für unſer: Die Augenſprache reden. Läßt ſich dieß aber nicht vortrefflich ausprägen, wenn man die Worte des hl. Auguſtin beachten will: cum oculis eorum quasi fabulantur, de doctr. christiana, 2, 3? Für Sprachkenntniß bietet derſelbe Gelehrte wieder nur * linguarum scientia, ganz mit Unrecht, denn es findet ſich dafür ja antik linguarum cognitio bei S. August. a. a. O. 2, 11 und linguarum scientia, ebdaſ. 3, 1. Himmelsraum. Wenn Georges dafür nur * coeli spatium hat, ſo kann man wohl mit Tertullian coeli ambitus ſagen. Opernarie. Das vielgenannte Lexikon ſchlägt dafür nur * canticum dramaticum vor, dafür tritt als antiker Erſatz ein theatrales moduli et cantica bei Hier. in epp. P. ad Ephes. 5, 19. Ebenſo verhält es ſich mit dem Worte Marktpreis. Wenn G. daſſelbe durch * pretium, quo res plerumque venit überſetzt, ſo ſagen wir dafür beſtimmt viel einfacher und kürzer: pretia rerum venalium, ſ. Lactant. de mortt. persec. 7, 6. In der gleichen Verlegenheit iſt G. wieder mit unſerem Augenhöhle, wenn er dafür * cavum oculi vorſchlägt; das Richtige bietet Lactantius in den Worten: exsiluerunt oculi ejus de caveis, de mortt. pers.

Digitized by Google

49, 5, wofür die Vulgata Zachar. 14, 12 foramina gebraucht: Oculi ejus contabescent in foraminibus suis. Nicht anders ergeht es ihm, wenn er für eheleiblich * ex justo matrimonio susceptus giebt, während doch de legitimo matrimonio procreatus bei S. August. Enchirid. c. 16 zu leſen iſt. Ebenſo iſt nach G's. Handwb. für Weberkunſt kein antiker Ausdruck vorhanden. Doch ſ. dagegen: Nili regis filia, artis textrinae magistra bei Jul. Firm. Mat. de errore profanae religionis. Würde ferner unſere Philologie die altlat. Litteratur der chriſtlichen Periode beſſer kennen, ſo würde ein Mann ſo ſorgfältig und umſichtig, wie Georges ohne Widerrede anerkannt werden muß, im deutſch-lat. Theil ſeines Hwtbuches manches Wort aufgenommen haben, welches bis jetzt gänzlich mangelt. So hat er wohl für Siebenzahl numerus septenarius, aber man vermißt Dreizahl = numerus ternarius bei August. doctr. christ. 2, 39, Vierzahl = numerus quaternarius, Tertull. adv. Valent. c. 8 g. E., Sechszahl = numerus senarius, August. de civ. D. 11, 9, Neunzahl = numerus novenarius, Arnob. adv. gent. 3, 38 g. E., Zehnzahl = numerus denarius, Aug. de doctr. Christiana, 3, 35, Hundertzahl = numerus centenarius, ebdaſ. Confess. 11, 15 med. Merkwürdigerweiſe mangelt bei Georges das Wort Schwimmfuß ganz und gar. Wie daſſelbe lateiniſch auszuprägen ſei, lehrt der hl. Ambroſius im Hexaem. 5, 22, 74, wo es heißt: Eae vero (aves) quae natandi habent usum atque consuetudinem, latos habent pedes et membrana quadam illos digitos pedum sibi copulatos atque conjunctos. Ebenſo auffallend iſt, daß in dem vielgenannten Lexikon das Zeitwort umprägen (von Münzen) ganz und gar fehlt.

Digitized by Google

Der lateiniſche Ausdruck dafür iſt in der mir allein bekannten Stelle bei Tertull. ad natt. 2, 7: numos repercutere, was vollkommen gut und richtig iſt, weil percutere numos = Geld, Münzen ſchlagen als gewöhnliche Phraſe dafür gilt. Das Wort Bruſtkrebs iſt von G. gleichfalls übergangen; wie es lateiniſch auszudrücken ſei, lehrt der hl. Auguſtin de civ. D. 22, 4. Ebenſowenig iſt das Wort Feuerregen berückſichtigt. Man überſetze es durch nimbus igneus nach Tertull. adv. Marc. 4, 29. Für unſer ſprichwörtliches: Ein räudiges Schaf ſteckt eine ganze Heerde an, hat Kraft s. v. räudig einen lateiniſchen Ausdruck aus Varro, Georges gar keinen. Ganz daſſelbe Bild aber wie im Deutſchen hat ſchon S. Hier. epp. Pauli ad Galat. 5, 9: Unius pecudis scabies totum commaculat gregem. Malen auf etwas (mit Rückſicht auf den Stoff, auf welchem die Farben aufgetragen werden) z. B. auf Leinwand wäre aliquid in linteo depingere, Tertull. Apol. 16 g. E. Iſt ferner unſer bekannter Tropus: Sich zwiſchen Hammer und Amboß befinden, eine erſt moderne Redensart? Nach Kraft und Georges könnte es ſo ſcheinen, denn keiner bietet dafür eine lateiniſche Bezeichnung. Will man aber S. Hieron. Homil. 3 in Jerem. p. 771 der Ausg. von Vallarſi nachſehen, ſo hat man die wörtliche Ausdrucksweiſe auch für das Lateiniſche: esse inter malleum et incudem. Für unſer deutſches: Lebendige Junge gebären, hat Georges nur animal parere. Wir fragen, ob dafür foetus vivos edere oder parere pullos viventes bei S. Ambros. Hexaem. 5, 3, 7 u. 5. 24, 87 mindeſtens nicht eben ſo gut ſei? Das Gleiche urtheilen wir von lautioribus, suavioribus epulis delectari = den Tafelfreuden huldigen. Man ſ. darüber

Digitized by Google

S. Ambros. de off. ministr. 3, 2, 10. Wie man ſieht, haben wir bisher nur ſolche Wörter und Redensarten angeführt, welche profaner Art ſind, alſo zum gemeinſamen Sprachgebiet der heidniſchen und der chriſtlichen Auctoren gehören. Wenn nun unſere Lexikographen ſchon auf dieſem Felde die Latinität der chriſtlichen Zeit viel zu wenig ausgebeutet und verwerthet haben, ſo kann es natürlich nicht beſſer ſtehen rückſichtlich ſolcher Begriffe und Redensarten, die ſich auf religiöſe oder chriſtliche Vorſtellungen beziehen. So hat z. B. Georges für Fegefeuer eine breite moderne Umſchreibung und fügt dann bei: im Zuſammenhang bloß * purgans ignis. Aber warum ſollte man nicht ignis purgatorius ſagen nach August. Enchirid.? Monotheismus iſt nach demſelben Gelehrten * unius dei cultus. Der Stern iſt der Phraſe mit Unrecht vorgeſetzt, denn dieſelbe iſt entſchieden antik. S. Hieron. Jesaj. 9, 29, 13 u. 14 u. 13, 46, 8 u. 9. Wenn der eben genannte Lexikograph für Monotheiſt keinen ſubſtantiviſchen Ausdruck kennt, ſo verweiſen wir über unius Dei cultor wieder auf Hieron. Jesaj. 12, 44, 6 u. 7. Für das Wort Religions- oder Gewiſſensfreiheit hat derſelbe eben ſo wenig eine antike Bezeichnung. Indeß findet ſich eine ſolche und zwar eine ganz genügende bei Lactant. de mortt. persec. c. 48 in der Anführung des von Mailand aus ergangenen Decretes der beiden Herrſcher Conſtantin und Licinius, wo es unter anderem heißt: ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quam quisque voluisset u. ebendaſ. § 5: Quae .... significanda esse credidimus, quo scires nos liberam et absolutam colendae religionis suae facultatem Christianis dedisse. Das Wort laiſiren wird bei Georges umſonſt

geſucht. Es iſt lateiniſch in laicos redigere nach S. Hieron. in Ezech. XIII, 44, 9 u. 10. Unter dem Worte Staub wird der Satz: wir ſind Staub geweſen und werden wieder zu St. im Hdwtbuch des ſo eben genannten Gelehrten ſo überſetzt: * orimur e terris et recidimus in terras. Iſt es nicht viel beſſer, dafür zu ſagen: Quod ex terra fuit, in terram resolvitur, Lactant. J. D. 7, 12, 4.? Für Predigt als kunſtloſe, mündliche Verkündigung des Evangeliums, wie ſie von den Apoſteln des Herrn geübt worden iſt und von allen Sendboten Chriſti noch heute geübt wird, würden wir unbedingt praeconium z. B. resurrectionis, evangelii ſetzen nach Tertull. de resurrect. c. 39 Ende und Lactant. J. D. 1, 4, 8. Bei Lactant. finden ſich a. a. O. 1, 4, 4 auch praecones majestatis divinae. Statt praeconium kann auch praedicatio und praedicare nicht nur nach Vulg. bei I Cor. 15, 14 u. ebendaſ. V. 11 u. 12, ſondern auch nach Lactant. de mortt. p. 2, 2 angewendet werden. Unter dem Artikel Stachel werden von Georges für die Redensart gegen den Stachel lecken lateiniſche Uebertragungen aus Plautus, Terentius und ſelbſt dem ſpäten Ammianus M. angeführt, aber daneben iſt das ebenſo kurze als ſignificante contra stimulum calcitrare der Vulgata bei Act. 9, 5 wieder ohne Berückſichtigung geblieben. Die Ausleger des göttlichen Wortes ferner ſind nach G. * divinarum oder sanctarum litterarum interpretes. Auch hier wird der Stern ohne Grund vorgeſetzt, denn Hieron. adv. Ruff. 3, 11 finden ſich sanctarum interpretes scripturarum [litterarum], wofür auch explanator und explanatio gebraucht werden kann, ebendaſ. c. 13, c. 28 und ſonſt. Mit demſelben Unrecht wird *sacerdotum ordo* als

modern angegeben; es hat antike Auctorität bei Hieron. Ephes. 6, 4, ebenſo ordo sacerdotalis bei Tertull. de exhort. castit. c. 7. Prieſterornat. Wenn „im Prieſterornat“ lat. ausgedrückt wird durch: * veste sacerdotali indutus oder adornatus, ſo kann bemerkt werden, daß v. s. exornatus bei Tertull. adv. Judd. c. 14 zu leſen iſt. Wenn festus dies paschalis für unſer Oſterfeiertag moderne Bildung iſt, ſo nehme man dafür dies festus Paschae nach der Vulgata bei Joann. 13, 1, wie Oſtertag ganz gut durch dies Paschae, Hier. epp. 77, 4 oder dies solemnis Paschae nach der Vulgata bei Luc. 2, 41 ausgedrückt werden kann. Das Wort Bluttaufe mangelt im Hdwterbuch von Georges ganz und gar; ebenſo bei Kraft. Hiefür ſagt nun der unbekannte Verfaſſer des breviarii in Psalterium (bei Hier. ed. Vallarsi VII, 2 p. 440) einfach und gut baptisma martyrii oder baptisma sanguinis in martyrio, in epp. Pauli ad Rom. 6, 3. Für Martyrerkrone bietet G. eine moderne langathmige Umſchreibung. Man ſage dafür doch unendlich einfacher und beſſer sacra martyrii corona nach S. Ambros. de offic. ministr. 2, 28, 141 Ende. Das Wort Bußprediger mangelt im Hdwtbuch von G. ganz und gar. Von Tertullian wird es ganz treffend durch poenitentiae praeco, de pudic. c. 10 bezeichnet, wie Buße predigen ad poenitentiam provocare heißt bei Hier. in Matth. 11, 16—19. Ebenſo fehlt bei G. Sabbathsruhe = otium sabbati bei Hier. epp. 121, quaest. 4. Für Taufwaſſer bietet der eben Genannte nur * sacrae lavationis aqua. Warum will man dafür nicht lieber ſagen aqua baptismatis nach Tertull. de resurr. carn. c. 59? Etwa deßwegen, weil baptisma kein lateiniſches Wort ſei? Als ob ſelbſt das

klaſſiſche Latein dieſen Grundſatz immer ſtreng eingehalten hätte! Oder ſind denn, um nur einige Beiſpiele für das Gegentheil anzuführen, collybus und syngrapha nicht auch griechiſche Wörter, ohne daß ſie ſelbſt von Cicero verſchmäht worden ſind? Ganz ungenießbar erſcheint uns für Kreuzigung Chriſti * supplicium summum oder servile a [de] Christo sumptum. Es iſt für die ſubſtantiviſche Bezeichnung dieſes Wortes doch ſicherlich unendlich beſſer, dafür mit dem hl. Hieronymus crucifixio Christi, in epp. P. ad Galat. 5, 24 zu ſagen. Für Kirchenamt bietet G. wieder nur: * munus sacrum, munus ecclesiasticum. Warum ſollten wir dafür nicht mit S. Ambros. de off. min. 1, 44, 218 officium ecclesiasticum wählen dürfen? Kreuz. Das mit der Hand gemachte Kreuz überſetzt Georges durch * crucis figura. Nun iſt aber den Vätern der lateiniſchen Kirche dafür signum (ſeltener signaculum) crucis der gewöhnliche Ausdruck. Man ſ. Minuc. Fel. Octav. c. 29, Ende, Hier. in Jesaj. 4, 11, 12, in vita Pauli erem. c. 9 u. 40, August. tract. 118 in Joann., Lactant. J. D. 4, 27, 2. Daher auch für ſich „bekreuzigen“: signum crucis fronte suscipere, in fronte conscribere, signum crucis fronti imponere. Vgl. darüber Lactant. J. D. 4, 26, 36 u. ibid. §. 39 u. über signum crucis auch Hier. in Jesaj. 10, 31, V. 6, 7 ff. Alſo —. Ebenſo kennt Georges für Bekehrung, bekehren und ſich bekehren nur moderne lat. Ausdrücke. Antik bezeichnet iſt Bekehrung als Annahme des chriſtlichen Glaubens ad verum Deum conversio bei S. Aug. de civ. D. 7, 33 u. 8, 24, 2 u. ad fidem Christi aliquem convertere, Hier. in epp. P. ad Philem. V. 10 u. 11 und für das reflexive Verhältniß: ad fidem Christi converti,

Digitized by Google

Ambros. de sp. scto 2, 13, 156. **Sprachwirrung,** babyloniſche wird von G. überſetzt: * gentes sermone dissonae. Dieß kann man etwa für die tropiſche Bedeutung gelten laſſen, aber wie, wenn babyl. Sprachverwirrung im eigentlichen Sinne des Wortes genommen wird? Hier muß offenbar die kirchlich-patriſtiſche Latinität die paſſenden Ausdrücke an die Hand geben. Sieht man nun nach, ſo wird die Babyl. Spr. von ihr kurz und gut bezeichnet durch confusio, mutatio, divisio linguarum. S. Hier. epp. 53, 8, in Jesaj. 4, 10, 5 u. 6. August. de civ. D. 16, 11, 2 u. 3; ebenſo confundere, dividere linguam, linguas, wobei der Plur. (linguas) die aus der Verwirrung hervorgegangenen n e u e n Sprachen, der Sing. (linguam) die verwirrte Urſprache ſelbſt ausdrückt. S. hierüber Hieron. in Zachar. 5, 9, 10 ff., Vulg. Genes. 11, 7. Hier. Quaest. hebr. in Genes. 10, 10, in Matth. 1, 10, 34, in Jesaj. 4, 9, 13 u. ibid. 6, 13, 1. Ambros. expos. evang. Luc. l. X, § 69. N a g e l m a l iſt bei Georges * cicatrix clavo facta, beim hl. Hieronymus heißt es von den Nagelmalen Chriſti viel einfacher: vestigia clavorum, in epp. P. ad Galat. 6, 15. Ferner darf auch von der Lexikographie die Wahrheit nie aus dem Auge gelaſſen werden, daß das Chriſtenthum einen ganz neuen, in neuen, oder wenigſtens in einem neuen Sinn genommenen Wörtern, neuen Tropen, Bildern, Gleichniſſen und ſprichwörtlichen Redensarten explicirten Gedankeninhalt unter die erſtaunte Menſchheit geworfen hat. Dabei muß nun wohl der Kanon gelten, daß der ſpecifiſch chriſtliche Gedankeninhalt nicht in die Zwangsjacke der heidniſchen Latinität geſteckt werden darf, weil es dieſer mit den Begriffen ſelbſtverſtändlich auch an den entſprechenden Mitteln des Ausdrucks mangelt. Iſt

Digitized by Google

es dennoch geſchehen, ſo wurde der chriſtliche Gedankeninhalt, ſtatt zu ſeinem ganzen und vollen Rechte zu kommen, oft ſo verdunkelt, daß er nur in einem halbwahren oder ganz unkenntlichen Zerrbilde erſchien. Iſt vielleicht hierin noch jetzt nicht alles ſo beſtellt, wie es ſein ſollte, ſo ſcheint uns die Hauptſchuld darin zu liegen, daß der Theologe und der Philologe nicht immer in einer Perſon vereinigt ſind, obgleich dieſer ohne jenen auf dieſem Gebiete nicht gehen kann, ohne den einen und den andern Fehltritt zu thun. Daraus erklären wir uns, daß bei Georges z. B. für Gnadengabe lediglich beneficium angegeben iſt und Kraft nur beifügt, daß die Auctorität dafür Cic. ſei. Dieß iſt ganz ungenügend. Verſteht man nämlich unter Gnadengaben die übernatürlichen Gaben des hl. Geiſtes, ſo kann man das entweder mit der Vulgata in I. Cor. 12, 31 durch charismata ausdrücken, wobei wir bemerken wollen, daß charisma nach Georges lediglich = Geſchenk iſt und nur aus Prud. citirt wird, nach Klotz (Hdwtb. d. lat. Sprache) nichts weiter als Liebesleiſtung, Liebesgabe mit dem Beiſatze Eccles. ausdrückt! Oder man bezeichnet es durch dona gratiae (divinae, Spiritus sancti) ſ. S. Ambros. de excessu fratris Sat. l. II, §. 41. Eine Species der Gnadengaben im theol. Sinne iſt die Sprachengabe, welches Wort bei Georges und Kraft nicht einmal vorkommt; es kann nach Hieronymus paſſend durch multarum linguarum gratia, epp. 120, Quaest. 9 wiedergegeben werden. Wenn Georges ferner die Worte: Gott läßt die Sonne auch über Unwürdige aufgehen, überſetzt durch: quam multi indigni sunt luce et tamen dies oritur (Sen. benef. 1, 1, 11), ſo iſt dieß unſeres Erachtens charakteriſtiſch für die Wahrnehmung, wohin es führen müſſe,

Digitized by Google

wenn man ſolche Sätze durchaus im Gewand heidniſchen Lateins darſtellt, denn in dieſer Uebertragung iſt gerade die Hauptſache, der zulaſſende Gott gar nicht genannt und damit ein wahres quid pro quo von Ueberſetzung gegeben, wie ſie von den chriſtlichen Auctoren der alt-lateiniſchen Kirche nie gewagt worden iſt. Jeder Theologe weiß ferner, was unter Kanon und kanoniſch zu verſtehen ſei. Kraft nun hat in ſeinem deutſch-lat. Wtbuch* beides ausgelaſſen, der umſichtige Georges dagegen berückſichtigt, aber ſeine Ausdrücke für Kanon ſind nur neulateiniſch und was er für: kanoniſche Bücher angiebt: librorum fide dignorum familia, iſt, auf den alt- und neuteſtamentlichen Kanon angewendet, alles eher als eine zutreffende Ueberſetzung. Warum will man nicht auch hier aus der Quelle ſchöpfen, die für die lateiniſche Ausprägung ſolcher Begriffe geradezu klaſſiſch genannt werden muß? Demgemäß ſage man einfach canon und canonicus nach S. August. de civ. D. 18, 36 und ebendaſ. c. 38. Erbſünde. Wenn Georges dafür * vitiositas oder pravitas insita anführt, ſo ſieht man doch auf den erſten Blick, daß weder das eine noch das andere bezeichnend iſt. Sagen wir dafür einfach mit dem hl. Auguſtin peccatum originale, was nicht minder ſignificant als klar erſcheint, ſofern p. orig. im Gegenſatz zu den im eigenen Thun und Laſſen begangenen Verſündigungen diejenige species bezeichnet, welche uns durch die Abſtammung (origo) von demjenigen anhaftet, in welchem wir alle geſündigt haben. S. August. Enchirid. c. 11 u. c. 13 u. 17. Denſelben Ausdruck hat auch das Concil. Trident. sess. 4, n. 4 u. 5. Man beachte ferner, daß die bibliſch-kirchliche Sprache in manchen Phraſen eine beſondere Kraft und Prägnanz entwickelt, die man in ver-

Digitized by Google

wandten Ausdrücken der profanen Latinität umſonſt ſuchen würde. Unter dem Worte Blindheit z. B. verweiſet G. für die Worte: Jemanden mit Blindheit ſchlagen auf das Zeitwort blenden, unter welchem mehrere lateiniſche Bezeichnungen angegeben ſind. Aber das bibliſche caecitate aliquem percutere mangelt ganz und gar und ſicherlich mit großem Unrecht, denn es iſt an ſich keineswegs congruent mit caecum reddere, oculis privare, orbare u. dgl., ſondern es ſagt wie kein profaner Ausdruck zugleich noch, daß die Blendung ein von Gott verhängter Act oder Schlag ſeiner ſtrafenden Gerechtigkeit ſei. Man ſ. die Vulg. Genes. 19, 11, Ambros. de off. min. 3, 1, 5 u. Vulg. II Regg. 6, 18. Was das Wort Polygamie betrifft, ſo giebt G. für: in Polygamie leben plures habere uxores vom Mann und pluribus nuptam esse von der Frau. Wir glauben kaum, daß man uns einer ſpizfindigen Akribie zeihen werde, wenn wir dieſe Uebertragung ſehr mangelhaft finden. Um es kurz zu ſagen: Die genannten Phraſen können nur im Context der Rede das ausdrücken, was ſie nach G. ſchon an und für ſich bezeichnen ſollen. Wird aber dieſe Bedeutung nicht durch den Zuſammenhang ſelbſt unfehlbar an die Hand gegeben, ſo könnten unſere Lexikographen vom hl. Auguſtin lernen, daß die angeführten Phraſen für die Bedeutung in Polygamie leben erſt dann perfect werden, wenn man zu ihnen noch das adverbiale simul hinzuſetzt: Nesciebam, utrum justi existimandi essent, qui haberent multas uxores simul, Confess. 3, 7, Anfang und de doctrina christ. 3, 13. Glühende oder feurige Kohlen auf Jemands Haupt ſammeln iſt nach Georges * de aliquo, qui non dignus est

beneficiis nostris bene mereri. Dieſe Ueberſetzung iſt offenbar falſch, ſo fern ſie den eigentlichen Kern oder Nerv dieſes bibliſchen Tropus unberührt läßt. Der Sinn desſelben iſt ja der, unſeren Gegner und Widerſacher (nicht den Unwürdigen überhaupt!) durch Erweiſung von Liebeswerken dahin zu bringen, daß es ihn im Herzen beiße und brenne, wie es ihn körperlich brennen würde, wenn er auf ſeinem Kopfe glühende Kohlen hätte, damit er dadurch beſchämt und der Trotz, der Haß, die Abneigung ſeiner Seele wider uns in Liebe und Wohlwollen verwandelt werde, oder man ſoll ſich, wie der hl. Auguſtin de doctr. christ. 3, 16 ſagt, überzeugen: carbones ignis esse viventes poenitentiae gemitus, quibus superbia sanatur ejus, qui dolet inimicum se fuisse hominis, a quo ejus miseriae subvenitur. Alſo wird man dieſen ganzen Tropus der hl. Schrift auch in lateiniſcher Darſtellung beibehalten und nach der Vulg. bei Prov. 25, 22 entweder durch prunas super caput alicujus congregare oder noch beſſer nach Vulg. Rom. 12, 20 durch carbones ignis super caput alicujus congerere oder nach dem hl. Cyprian Test. III. 1 durch carbones vivos super caput alicujus superfundere überſetzen müſſen. Ein Kind aus der Taufe heben heißt lat. nach Georges * infanti sacris christianis initiando testem adesse. Durch dieſe Bezeichnung wird aber die kirchliche Bedeutung der Pathen weſentlich alterirt und zur Ablegung eines rein äußerlichen Zeugniſſes über den Vollzug des Taufactes herabgedrückt. Man ſage dafür: infantem e sacro fonte (baptismatis) levare oder suscipere. Der Ausdruck ſtammt aus jenen Zeiten, als noch allgemein durch Untertauchen getauft wurde, und der Pathe mit dem Täufling ins Taufwaſſer hinabſtieg und ihn nach

Digitized by Google

Vollzug der ſacramentalen Handlung wieder aus dem Taufwaſſer heraushob. So heißt es in den Martyracten des heil. Victor über die von ihm im Kerker bekehrten Wächter: quos pro tempore diligenter instructos adscitis sacerdotibus ipsa nocte ad mare duxit ibique paptizatos propriis manibus de fonte levavit, bei Binterim die vorzüglichſten Denkwürdigkeiten ꝛc. I, 1. S. 190.

Digitized by Google

3.

Ueber die Lage des Clerus, beſonders der Pfarrgeiſtlichkeit, im Mittelalter.

Von Prof. D. Hefele.

Der ſelige Biſchof Sailer ſagt einmal in ſeinen Noten zu Thomas von Kempen, es ſei allerdings richtig, daß nie ein großer Mann ſeine eigene Zeit hochgelobt und geprieſen habe, aber ebenſo gewiß ſei derjenige noch kein großer Mann, der die Vergangenheit auf Koſten der Gegenwart rühme. Viele ſolche Lobpreiſungen früherer Jahrhunderte ſind nur Folge mangelhafter hiſtoriſcher Kenntniſſe. Wer mit den Details einer Zeit wohl vertraut iſt, urtheilt ganz anders, als wer ſich mit einem nur allgemeinen Bilde davon befriedigt. Dieß gilt ganz beſonders vom Mittelalter. Gewiß liegt es Niemanden ferner, als mir, die großen und hohen Eigenſchaften und Charakterzüge des Mittelalters herabzuſetzen oder auch nur zu unterſchätzen, denn wer ſich dreißig Jahre lang und darüber mit den Quellen der mittelalterlichen Geſchichte beſchäftigt hat, für den iſt Solches eine pure Unmöglichkeit geworden. Aber ebenſo unmöglich iſt ihm, in die idylliſchen und idealiſirenden Schilderungen miteinzuſtimmen, welche da und dort mit dem Anſpruch auf-

Digitized by Google

treten, als ob gerade in ihnen und in ihnen allein die ächte und tiefere Auffaſſung jener Zeiten ſich vorfinde. Es iſt leicht und erfordert nicht gar viele und umfaſſende Studien, um über die hohe Stellung, die der Clerus im Mittelalter einnahm, mit Emphaſe zu ſprechen und dieß Thema durch einzelne ſchlagende Beiſpiele zu illuſtriren. Wer aber genauer zuſieht, wird finden, daß ſelbſt rückſichtlich der Lage der hohen Geiſtlichkeit neben das Licht ſich tiefe Schatten gelagert hatten, und noch dunklere Partien überraſchender Art werden ſich zeigen, wenn wir die Verhältniſſe des niedern, beſonders ſeelſorgerlichen Clerus näher ins Auge faſſen. Das Bild, welches hier zur Aufklärung dieſer Beziehungen den geehrten Leſern vorgelegt werden will, wird freilich eine espèce von dem ſein, was man in der Malerei ein „Nachtſtück“ nennt, denn die Quellen, denen wir die einzelnen Daten entnehmen, beſchäftigen ſich vorherrſchend nur mit den Mißſtänden des kirchlichen und ſocialen Lebens, deren Hebung man anſtrebte, wie man ja auch jetzt noch und ganz natürlich die eifrigſten und würdigſten Pfarrer in ihren Predigten viel häufiger von den Fehlern als von den löblichen Eigenſchaften ihrer Pfleglinge reden hört.

1. Wenden wir unſere Aufmerkſamkeit vor Allem dem Kirchengut zu, ſo treffen wir im Mittelalter ſo zahlreiche und gewaltſame Angriffe auf daſſelbe, daß jene Zeit hierin ſelbſt unſerem Jahrhundert die Palme ſtreitig machen will. Alle verſchiedenen Arten und Sorten dieſer Sacrilegien nahmhaft zu machen, würde zu weit führen. Bald war es dieſer bald jener Vorwand, der die brutale Gewaltthat beſchönigen ſollte, und der Abſtufungen vom verblümten zum offenen Raub gab es gar mancherlei. Oft war es

Digitized by Google

der König ſelbſt, der um eine bedenkliche Lücke in ſeinen Finanzen zu decken, oder um die Gelder für Kriegszüge oder auch nur für verſchwenderiſche Hofhaltung zu gewinnen, die mächtige Hand nach fremdem Gut ausſtreckte, oder auch die Wiederbeſetzung der biſchöflichen Stühle behinderte, um die Interkalargefälle für ſich einziehen zu können. Noch häufiger geſchah es, daß die Schutzvögte der Kirchen und Klöſter ihre Anfangs ſo gutgemeinte Stellung für die eigene Bereicherung ſchmählich mißbrauchten, den Schutz in förmlichen Druck verwandelten, immer mehr Belohnung dafür forderten und ſichtlich darauf ausgingen, ſich zu Territorialherrn der Hochſtifte ꝛc., die ſie vor Unbill bewahren ſollten, emporzuſchwingen. Gar nicht ſelten war es auch, daß der Graf oder Baron, der aus irgend welchem Grunde mit dem Schutzvogt einer Kirche im Streit lag, ſeinen Zorn gegen dieſen an Kirche und Kloſter ſelbſt ausließ, hier plünderte und raubte. Bitter klagte hierüber eine große deutſche Synode zu Magdeburg i. J. 1261 c. 17 [1]). Was konnte man aber von den Zeiten ſchwacher Kaiſer und des Fauſtrechts erwarten, wo ſchon der Umſtand, daß eine Kirche oder ein Kloſter reich war, dieſem und jenem benachbarten Ritter Rechtsgrund genug ſchien zu ihrer Beraubung? So erblicken wir denn manche Biſchöfe und Aebte durch ſolche Räuber von ihren Sitzen verjagt, und ſelbſt die Päpſte mußten oft aus Rom fliehen und da und dort, in Viterbo, Orvieto und anderwärts, ja ſelbſt außerhalb Italiens ein Aſyl ſuchen, weil frevle Hände das Patrimonium Petri geraubt hatten.

---

1) Harzheim, Concilia Germaniae T. III. p. 805 sqq. Vgl. meine Conciliengeſch. Bd. VI. S. 70.

Digitized by Google

Nur war damals für ſolche Dinge das ſchöne Wort Annexion noch nicht angewandt und auch der Rechtstitel Säculariſation den Staatsmännern jener Zeit noch nicht geläufig geworden, wie ſie denn auch keine Ahnung hatten von der ſublimen Doktrin, daß das Kirchengut eigentlich Nationalgut ſei, und darum von der Nation wieder zurückgezogen werden könne. In jenen alten Zeiten ging man nicht ſo wiſſenſchaftlich und principiell zu Werk, man griff mit ſcharfen Klauen und ſchwerer Tatze zu, aber verſtand es noch nicht, eine doktrinäre Serviette als Schamtuch darüber auszubreiten. — Ganz beſonders häufig mußte das Kirchengut dazu dienen, um verdiente Officiere und Beamte ohne Beläſtigung für die ſtattlichen Finanzen zu belohnen. Man vergabte an ſie Kirchengüter, ohne übrigens deren Charakter alteriren zu wollen. Bekanntlich ſtand dieſer Unfug ſchon unter und durch Carl Martell in vollſter Blüthe, und die vielen ſogenannten Laienäbte und Laienbiſchöfe waren die ſprechendſten Zeugen davon. Darum klagte ſchon unſer großer Apoſtel Bonifazius in einem Schreiben an Papſt Zacharias ums Jahr 741: „viele biſchöfliche Stühle ſind von habſüchtigen Laien beſetzt" [1]). Etwas beſſer ging es unter Carl Martells Sohn Carlmann (Bruder Pipins d. K.), der auf dem Concilium Liftinense (in der königl. Villa Liſtinä oder Liptinä im Hennegau) i. J. 745 verordnete: „wegen der bevorſtehenden Kriege und der Angriffe unſerer Nachbarvölker ſoll ein Theil des (eingezogenen oder an Officiere vergebenen) Kirchenguts noch auf einige Zeit zum Unterhalt des Heeres als Precarie [2]) und gegen Zins (in Laienbeſitz)

1) Baronii Annales eccl. ad ann. 741, 24.

2) D. i. Nutznießung. Precaria (oder precarium) est li-

verbleiben, doch muß alljährlich von jedem ſolchen Hof ein Solidus an die Kirche oder das Kloſter entrichtet werden" [1]). Auf gleichem Standpunkt ſtand die Sache noch unter Carl d. Gr., und die Synoden zu Heriſtal i. J. 779, zu Aachen i. J. 809 und zu Mainz i. J. 813 ſetzten die Abgaben feſt, die der Laie von den Kirchengütern entrichten müſſe, welche er in Händen habe [2]); Ludwig d. Fr. aber befahl auf dem Reichstag zu Attigny i. J. 834 ſeinem Sohne Pipin, die Kirchengüter, die er für ſich ſelbſt eingezogen oder ſeinen Anhängern verliehen habe, wieder zurückzuſtellen [3]). Das Gleiche verlangten die Biſchöfe auf der großen Synode zu Aachen i. J. 836 mit dem Beiſatz, daß fortan Kirchen nicht mehr an Laien vergeben werden dürften [4]). Zehn Jahre ſpäter ſprach ſich der franzöſiſche Clerus klagend alſo aus: „Der König (Carl der Kahle) ladet eine große Verantwortung auf ſich, wenn er die Kapellen ſeiner Villen noch länger in den Händen von Laien läßt und nicht mit Clerikern beſetzt." An einer andern Stelle klagen dieſelben Biſchöfe, daß jene Klöſter, welche Laien gegeben worden, in großen Verfall gerathen ſeien, und mahnen den König an ſeine dießfallſigen Pflichten [5]). Trotz zahlreicher Verbote dauerte aber dieſer Unfug in manchen Provinzen durch

---

bellus seu charta, qua quis allodium vel praedium ab ecclesia sub *annuo censu* ad vitam utendum accipit. *Du-Cange*, Glossar. s. h. v. Precarie wird es genannt, quia *precibus* obtineatur.

1) **Pertz**, Monum. T. III. Leg. T. I. p. 18. **Harduin**, Collectio Concil. T. III. p. 1921.

2) **Pertz**, Leg. T. I. p. 36 sq. n. 13 p. 160 sq. n. 18. **Harduin**, T. IV. p. 1015 n. 42.

3) Conciliengeſch. Bd. IV. S. 80 u. 88.

4) **Harduin**, l. c. T. IV. p. 1406 c. 19.

5) **Harduin**, l. c. T. IV. p. 1490 n. 41 u. p. 1499 n. 75.

Digitized by Google

das ganze Mittelalter hindurch, und ſo ſah ſich z. B. die Synode von Bourges i. J. 1031 zu erklären veranlaßt: „kein Laie darf ein feudum presbyterale, d. h. was zum Beneficium eines Geiſtlichen gehört, ſtatt deſſen in Beſitz haben“ [1]). Ja noch im Jahre 1521 beſtimmte die Ungar'ſche Geſetzgebung (Artikel 34), daß der König erledigte Bisthümer an würdige Adeliche weltlichen Standes verleihen ſolle, damit ſie Banderien (kleine Corps) aufſtellen und die Grenzen bewachen könnten [2]). Die Folgen davon waren für Ungarn höchſt nachtheilig, indem manche dieſer weltlichen Magnaten ihre Einkünfte und den Einfluß als Inhaber von Bisthümern zur Proteſtantiſirung des Landes benützten. Daß eine ähnliche Condeſcendenz gegen den hohen Adel auch in Deutſchland nicht minder ſchädlich wirkte, werden wir ſpäter ſehen.

Mitunter waren es ſogar die Biſchöfe ſelbſt, welche aus einem Theil des Kirchenguts ein beſonderes Lehen machten und dieß irgend einem Laien vergabten oder verkauften. Die franzöſiſchen Reformſynoden zu Tours und Vienne i. J. 1060 fanden nöthig, dieß ausdrücklich zu verbieten [3]). Ebenſo klagte eine römiſche Synode i. J. 1078 über den verkehrten Sinn mancher geiſtlichen Obern, welche dieß oder jenes Kirchengut an weltliche Herrn überließen; fügt aber zu einiger Entſchuldigung der Biſchöfe und Aebte noch bei, daß ſie oft nicht ganz freiwillig, ſondern mehr oder weniger von dieſen Herrn gezwungen, ſolche

1) Harduin, l. c. T. VI. P. I. p. 851 n. 21.

2) Oeſtreich. Vierteljahrſchrift, 6. Jahrg. 1867, in der Abhdlg. von Prof. Schwicker über Cardinal Martinuzzi u. die Reformation, S. 405.

3) Harduin, l. c. T. VI. P. I. p. 1072. n. 3 u. p. 1075. n. 3.

Zugeſtändniſſe gemacht hätten [1]). Namentlich treffen wir den **Kirchenzehnten** gar oft mit biſchöflicher Zuſtimmung in den Händen von Laien, und unerachtet der ſtrengſten Verbote von Päpſten und Concilien kam ſolche gewiſſenloſe Entfremdung des Kirchenguts doch immer wieder vor. Die Synode von Tours ſah ſich deßhalb im Mai 1163 zur Verordnung veranlaßt: „Kein Biſchof darf einem Laien eine Kirche, einen Zehnten oder ein Kirchenopfer verleihen, bei Strafe der Abſetzung“ [2]). Aehnliche Verbote ziehen ſich auch durch die ſpätern Jahrhunderte hin, und die Synoden des ganzen Mittelalters ſind ungemein reich an Dekreten zum Schutz des Kirchenguts ſowohl den weltlichen Herrn als den geiſtlichen Obern gegenüber. Gab es ja doch manche Biſchöfe und Aebte, welche die Gelder der Kirchenfabrik ꝛc. für ihre eigenen Zwecke verwendeten, und wohl noch öfter waren es die Pfarrer und Beneficiaten ſelbſt, welche Güter ihrer Kirchen verkauften, verpfändeten, belaſteten, in Emphyteuſe (Erbzins) vergaben oder auch, was für die Kirche geſtiftet war, in proprios usus verwendeten. Manche gingen hierin ſo weit, daß ſie auch die Bücher und Paramente ihrer Kirchen, ſogar Kelche, verſetzten oder verkauften. Daß Aehnliches nicht auch von Aebten und Kloſter-Prioren geſchehe, darüber ſollten die Biſchöfe wachen [3]).

Eine nie verſiegende Quelle von Angriffen auf das Kirchengut war die im Mittelalter weitverbreitete Meinung, daß der Laie, der eine Kirche gebaut oder ſonſt Patronatrechte über ſie erworben hatte, ſich auch als ihren Beſitzer

---

1) **Harduin**, l. c. T. VI. P. I. p. 1580. n. 1.

2) **Harduin**, l. c. T. VI. P. II. p. 1597. n. 3.

3) Conciliengeſch. Bd. VI. S. 134. 155. 226. 355. 436. 526. 535. 544. 548. 552. 562. 593. 603. 805.

und Eigenthümer betrachten dürfe. Um das offene Unrecht dieſer Theſe einigermaßen zu mildern, nahm man ſeine Zuflucht zu einer Diſtinktion und unterſchied zwiſchen ecclesia und altare. Zu letzterem ſollten die geiſtlichen Funktionen gehören, unter ecclesia aber verſtand man das Gebäude ſammt den Einkünften, und ſo definirt ſollte wohl die ecclesia, nicht aber auch das altare im Beſitz von Laien ſein dürfen [1]). In Folge hievon beanſpruchten die Patrone beſtimmte Taxen für Benützung des Gottesackers und Baptiſteriums, und zogen auch die Opfer ein, die auf den Altären dargebracht wurden. Es war dieß in manchen Gegenden ſo lukrativ, daß einzelne Herrn gerade zu dem Zweck Kirchen bauten, um wenigſtens die Hälfte der darin fallenden Opfer zu beziehen [2]). Manche verſchenkten die Kirchen, die ſie ſo als ihr Eigenthum anſahen, als Heirathsgüter an Söhne und Töchter [3]), diſponirten darüber teſtamentariſch, wie über jedes andere Eigenthum und behielten oft den ganzen Ertrag einer ſolchen Kirche oder doch einen Theil deſſelben für ſich.

Nehmen wir all' dieß zuſammen, ſo iſt nicht zu wundern, wenn ſich im Mittelalter zahlreiche Laien im Genuß von Abteien, Propſteien, Pfarreien, Sakriſtan- und Schulſtellen befanden [4]).

---

1) De Marca, Dissert. ad Concil. Claromont. bei Mansi, Collectio Concil. T. XX. p. 891 und meine Conciliengeſch. Bd. IV. S. 692 f.

2) Vgl. Conciliengeſch. Bd. III. S. 26.

3) Conciliengeſch. Bd. V. S. 614.

4) Harduin, l. c. T. VI. P. I. p. 411 n. 2; p. 512 sq. n. 4; p. 1006 n. 3—5; p. 1045 n. 8; p. 1073 n. 8; p. 1575 n. 1; T. VI. P. II. p. 1719 n. 20; p. 1750 n. 6 und 7; p. 1860 n. 14;

Digitized by Google

2. Mit dieſer eben angedeuteten Ueberſpannung des Patronatrechts hing ein anderer für den Clerus ſehr drückender Mißſtand zuſammen, nämlich die Ein- und Abſetzung der Geiſtlichen durch die weltlichen Herrn, ohne daß die Rechte des Einzelnen wie die der Kirche irgend gehörige Berückſichtigung fanden. Viele Patrone wollten zwiſchen der Präſentation und der Collatur ſammt Inveſtitur gar keinen Unterſchied anerkennen. Schon die Aachener Synode vom J. 817 verordnete deßhalb c. 9: „ohne Zuſtimmung des Biſchofs darf nirgends ein Prieſter angeſtellt werden.“ Die große Ingelheimer Synode vom J. 948 wiederholte dieß mit dem Beiſatz: „Laien dürfen auch keinen Prieſter entlaſſen.“ Aehnlich verordnete die Augsburger Synode vom J. 952 c. 9: „ohne Zuſtimmung des Biſchofs darf kein Laie einen Prieſter von ſeiner Kirche vertreiben und einen Andern einſetzen“. Gerade die oftmalige Wiederholung dieſes Verbots auf faſt unzähligen Synoden des Mittelalters beweist, daß Fälle dieſer Art ſehr häufig vorkamen [1]). Wie die Könige und großen Fürſten die biſchöflichen Stühle und Abteien nach eigenem Ermeſſen vergaben und die Erwählten zugleich inveſtirten, ähnlich ſchalteten die kleineren Herrn mit den kleineren Beneficien und es war dieſe Eigenmächtigkeit gewöhnlich noch mit Simonie in gröberer oder feinerer Weiſe verbunden. Der Kampf der Kirche gegen dieſe Uebergriffe und Unordnungen war, wie bekannt, in den Zeiten Hildebrand's ſehr lebhaft, und ſchon bevor er ſelbſt als Gregor VII. den römiſchen Stuhl be-

---

p. 1209 n. 10; p. 1636 n. 9; p. 1681 n. 19. Conciliengeſch. Bd. V. S. 117. Nr. 13.

1) Conciliengeſch. Bd. IV. S. 26. 570. 576. 641. 659. 760. 776.

Digitized by Google

ſtieg, befeuerte er ſeine Vorgänger, beſonders die Päpſte Leo IX., Nikolaus II. und Alexander II., denen er als Rathgeber zur Seite ſtand, zum großen Kampfe gegen Simonie und Laieninveſtitur. Wie viel er in dieſen Dingen für die Freiheit der Kirche und zugleich für würdigere Beſetzung der hohen Kirchenſtellen gethan hat, iſt tief eingeſchrieben in die Blätter der Geſchichte; aber wir dürfen andererſeits auch nicht verſchweigen, daß ſein Dekret gegen die Laieninveſtitur vom Jahre 1075 eine Faſſung erhielt, welche total jeglichen Einfluß der Könige auf die Biſchofs- und Abtswahlen ausſchloß, unerachtet dieſe Prälaten zugleich Regalien hatten und Reichsvaſallen waren. Außerdem wurden durch den Buchſtaben dieſes Dekrets auch alle Präſentationsrechte auf Kirchenſtellen aufgehoben [1]) und es iſt darum kein Wunder, wenn der Streit über dieß Dekret gerade im deutſchen Reich, wo die Prälaten die bedeutendſte politiſche Stellung hatten und darum dem Kaiſer an ihrer Wahl ſehr viel gelegen ſein mußte, faſt ein halbes Jahrhundert hindurch dauerte. Durch ſeine Beendigung im Wormſer Concordat vom Jahr 1122 und die demſelben in Bälde gefolgten Zugeſtändniſſe Kaiſers Lothar III. (Conciliengeſch. Bd. V. S. 333 ff. und 346 f.) wurde die canoniſche Beſetzung der Bisthümer und Abteien geſichert; aber in Betreff des niedern Clerus dauerten die Uebergriffe der Patronatsherrn immer noch fort. Manche ſetzten die Männer ihrer Wahl, ohne biſchöfliche Beſtätigung und Inveſtitur irgendwie nachzuſuchen, ganz eigenmächtig ein und ebenſo eigenmächtig wieder ab, und es verordnete darum hundert Jahre

1) Vgl. Conciliengeſch. Bd. V. S. 41 und 42.

nach Gregor VII. das eilfte allgemeine Concil i. J. 1179 c. 14: „Laien, welche ohne Zuſtimmung des Biſchofs an ihren Kirchen Cleriker anſtellen und abſetzen ..., verfallen dem Anathem, der Cleriker aber, der von einem Laien ohne Zuſtimmung des Biſchofs eine Kirche annimmt, wird excommunicirt und im Fall der Hartnäckigkeit vom geiſtlichen Amt und Orden abgeſetzt“ [1]. Aber trotz dieſer und ähnlicher Verordnungen dauerte der Mißſtand in ſolcher Weiſe und Ausdehnung fort, daß hundert Jahre ſpäter Biſchof Bruno von Olmütz in ſeiner Denkſchrift an Gregor X. ſagen konnte: „in der Prager Diöceſe ſei der König der einzige Patron, welcher präſentire; jeder Andere ſetze ſeinen Candidaten eigenmächtig ein“ [2], und auch die Synoden von Aſchaffenburg i. J. 1292 und von Avignon i. J. 1326 fanden ſich in der Lage, zu verordnen, daß der Patron, der ſeinen Candidaten nicht präſentire, ſondern eigenmächtig einſetze, für dieſen Fall das Präſentationsrecht, der Intruſus aber das fragliche Beneficium verliere [3]. Um alle Simonie abzuwehren, verlangte man in manchen Gegenden von dem Präſentirten einen Schwur, daß er weder perſönlich noch durch einen Andern für die Präſentation etwas gegeben oder verſprochen habe [4]; aber daneben treffen wir noch immer die roh ſimoniſtiſche Unſitte, daß der Präſentirte dem Patron eine jährliche Quote des betreffenden Pfründeeinkommens verſprechen mußte; ja mitunter ließ der Patron dem Pfarrer nur einen ganz kleinen Theil des Einkommens, die quarta quartae,

1) Harduin, l. c. T. VI. P. II. p. 1679 c. 14.
2) Conciliengeſch. Bd. VI. S. 113.
3) Conciliengeſch. Bd. VI. S. 247. 542.
4) Harduin, l. c. T. VII. p. 192 n. 3.

Digitized by Google

alſo nur $^1/_{16}$ des Zehntens zukommen [1]). Wieder andere Patrone verlangten von ihren Pfarrern eine beſtimmte Anzahl jährlicher Gaſtmähler, was die Synode von Valladolid i. J. 1322 dahin ermäßigte, daß, wo Solches bisher üblich geweſen, doch fortan nur mehr eine Mahlzeit verlangt werden dürfe und überdieß der Biſchof das Recht haben ſolle, ein Aequivalent dafür in Geld feſtzuſtellen [2]). Ebenſo wurden andere Abgaben und Laſten, welche die Patrone ihren Geiſtlichen aufzulegen pflegten, verboten und ihnen wiederholt unterſagt, Verſprechungen auf noch nicht erledigte Stellen abzugeben. Wer ein ſolches Verſprechen annahm, ſollte das betreffende Beneficium auch nach erfolgter Erledigung nicht erlangen können (l. c.). Großer Unfug entſtand nicht ſelten dadurch, daß das Präſentationsrecht auf manche Stellen Mehreren zugleich zuſtand, und ſo ein und daſſelbe Beneficium Zweien oder Dreien u. ſ. f. verliehen wurde. Es führte dieß oft zu plumpen Händeln und Raufereien [3]). Schon die eilfte allgemeine Synode verordnete deßhalb, daß in ſolchen Fällen, wo über das Präſentationsrecht ein Streit entſtehe und nicht innerhalb dreier Monate geſchlichtet werde, pro hac vice dieſes Recht ruhen und der Biſchof das Beneficium vergeben ſolle [4]). Eine Orforder Synode v. J. 1222 fügt noch bei: daß ſo lange mehrere Präſentirte miteinander ſtreiten, die interimiſtiſche Verwaltung der Kirche keinem derſelben übertragen werden dürfe [5]). Mitunter zog Derjenige, dem die Inve-

1) Harduin, l. c. T. VII. p. 43. n. 32 und p. 636. n. 34. Conciliengeſch. Bd. VI. S. 64.

2) Harduin, l. c. T. VII. p. 1472. n. 14.

3) Conciliengeſch. Bd. VI. S. 339.

4) Harduin, l. c. T. VI. P. II. p. 1680. n. 17.

5) Harduin, l. c. T. VII. p. 116. n. 5.

ſtitur oder Inſtitution zuſtand, den bezüglichen. Prozeß abſichtlich in die Länge, um die Einkünfte der betreffenden Stelle ſich ſelbſt anzueignen, wie denn manche Patrone auch auf die Intercalargefälle der vakanten Stellen, ſowie auf die Hinterlaſſenſchaft ihrer Patronats-Geiſtlichen Anſpruch machten [1]. Und nicht die Patrone allein, auch Andere, denen gar kein Rechtstitel zur Seite ſtand, beeinflußten die Verleihung der Beneficien durch preces armatae, durch kräftige mit Drohung verbundene Fürſprache, durch weltliche Gewalt u. dgl. In Folge hievon kam es bei Wiederbeſetzung einzelner Stellen, wenn der Gewalt Widerſtand geleiſtet werden wollte, ſogar zu blutigen Fehden und Ermordungen [2]. Handelte es ſich um Beſetzung eines **Bisthums**, ſo nahmen dieſe Händel mitunter ſehr große Dimenſionen an, und der Lütticher Bisthumsſtreit während des großen Schismas, wo jeder der beiden Päpſte einen andern Biſchof ernannt hatte, führte zu einem ſo langwierigen und heftigen Krieg, daß dabei nicht weniger als 30,000 Perſonen um's Leben gekommen ſein ſollen [3]. Ja gerade die Zeiten der Schismen, ſo wie die der heftigen Conflikte zwiſchen Päpſten und Kaiſern führten zur traurigen Thatſache, daß eine Menge von Bisthümern und andere Stellen doppelt beſetzt war.

3. Hat uns ſchon das Bisherige gezeigt, wie bei Vergebung der Beneficien die Würdigkeit der Perſon und das Bedürfniß des Amtes gar oft wenig in Betracht kamen, ſo war das Gleiche nicht ſelten auch eine Folge

1) Conciliengeſch. Bd. VI. S. 90. 175. 247. 497. 503. 535. 595.

2) Conciliengeſch. Bd. VI. S. 49. 59. 86. 159. 455. 804.

3) **Mansi**, l. c. T. XXVII. p. 108. Conciliengeſch. Bd. VI. S. 247 und 794.

Digitized by Google

der päpſtlichen Reſervationen, wornach der Papſt unter Suſpenſion der beſtehenden Collaturrechte eine Anzahl Beneficien aller Länder ſich zur Vergebung vorbehielt, und ſie dann häufig an Landesfremde, meiſt an Italiener verlieh, die nicht einmal die Sprache des Landes verſtanden, worin ſie als Geiſtliche funktioniren ſollten. Am ſtärkſten war dieſer Mißſtand in Britannien, wo ſich an manchen Kirchen nicht weniger als fünf Italiener und zwar meiſt in den fetteſten Beneficien befanden, und auf der 13ten allgemeinen Synode zu Lyon i. J. 1245 verlas der engliſche Geſandte eine an den Papſt gerichtete Denkſchrift der Nation, wornach die intrudirten italieniſchen Cleriker jährlich nicht weniger als 60,000 Mark Silbers aus England bezogen, — mehr als der König [1]). Von den Störungen, welche das ſog. babyloniſche Exil des Papſtthums durch die Annaten, Reſervationen, päpſtliche Proviſionen und Exſpektanzen, ſowie durch den großartig betriebenen cumulus in das Beneficialweſen brachte, und wie ſehr dadurch gerade der landesangehörige Clerus benachtheiligt wurde, wollen wir Kürze halber abſehen, um ſo mehr, als jene Zeit eine abnorme und darum vorübergehende war. Dagegen erſcheint es uns als ein bleibender Mißſtand, daß viele kirchliche Stellen an gar zu junge und noch ungebildete Leute vergeben wurden, oder auch an Solche, welche die gehörigen Weihen noch nicht hatten. Die Kirche ſelbſt war hierin bis an die äußerſte Grenze des Möglichen nachſichtig, die Praxis aber ging oft noch weit darüber hinaus. Die Kirche verlangte, daß der Biſchof wenigſtens 30 Jahre zähle. Um eine

1) Conciliengeſch. Bd. V. S. 902 und 999.

Pfarrkirche oder Seelſorgſtelle zu erhalten, müſſe man fünfundzwanzig Jahre alt ſein (resp. das 25te Jahr angetreten haben). Das gleiche Alter wurde gefordert, um Dekan, Archidiakon, Archipresbyter, Abt oder Prior zu werden. Für den Diakon aber wurden nur 16 Jahre verlangt [1]). In einigen Provinzen war die Geſetzgebung noch milder, und ſo beſtimmte die Wiener Synode v. J. 1267: „Kein Prälat darf einem jungen Menſchen, der noch nicht 18 Jahre alt iſt, eine Dignität oder ein Perſonat (d. i. eine kirchliche Würde ohne Jurisdiktion) oder ein Seelſorgbeneficium verleihen, ohne die Diſpens des Papſtes oder des Legaten" [2]). Beſonders nachſichtig aber war man rückſichtlich ſolcher Beneficien, mit denen keine Seelſorge verbunden war, und die Synode zu Ravenna i. J. 1311 begnügte ſich darum zu verlangen, daß man Canonikate an Kathedralkirchen nur an Perſonen verleihe, welche leſen und ſingen könnten und 15 Jahre alt ſeien; für Canonikate und Präbenden an Collegiatkirchen aber genüge das 12te Jahr [3]). Doch ſelbſt dieß Minimum von Strenge wurde häufig nicht beobachtet, und namentlich waren es Fürſten und Adeliche, welche ihre eigenen Kinder oder die von Verwandten noch im Knabenalter in Kirchenſtellen intrudirten, ſelbſt in ſolche, die mit Seelſorge verbunden waren. Daß ſolcher Unfug in Frankreich und Spanien nicht ſelten war, beweiſen uns die darauf bezüglichen Klagen der Sy-

1) Die betreffende Verordnung des eilften allg. Concils i. J. 1179 wurde oft repetirt. Harduin, l. c. T. VI. P. II. p. 1674. n. 3. T. VII. p. 1382. n. 2. Conciliengeſch. Bd. V. S. 633, Bd. VI, S. 430. 444. 805.

2) Harduin, l. c. T. VII. p. 583. n. 9.

3) Harduin, l. c. T. VII. p. 1367. n. 16, vgl. Conciliengeſch. Bd. VI. S. 455.

Digitized by Google

noden von Avranches i. J. 1172, von Montpellier i. J. 1215, von Valladolid i. J. 1322 u. ſ. f. [1]). Mitunter wurden Knaben ſogar auf biſchöfliche Stühle geſetzt, wobei dann natürlich die Verwaltung der spiritualia einem Weihbiſchof oder benachbarten Biſchof übergeben wurde, während für die Temporalien der Vater des Intrudirten ſorgte, bis letzterer mannbar geworden war. So ſetzte Graf Herbert von Vermandois i. J. 925 ſeinen fünfjährigen Sohn Hugo auf den erzbiſchöflichen Stuhl von Rheims und Papſt Johann X. gab nachträglich die Beſtätigung dazu [2]). In ähnlicher Weiſe verlieh Ferdinand der Katholiſche von Spanien ſeinem ſechsjährigen Baſtarden Alfons das Erzbisthum Saragoſſa und drängte den Papſt Sixtus IV. ſo lange, bis er den Knaben wenigſtens als beſtändigen Adminiſtrator anerkannte. Niemals aber hat dieſer Alfons je die Weihen genommen und ſich weit eher durch kriegeriſche Tapferkeit und politiſche Fähigkeit, als durch ſittlichen Wandel hervorgethan [3]). Selbſt auf dem römiſchen Stuhle ſah man in den traurigen Zeiten ſeiner Unfreiheit im 10. und 11. Jahrhundert Knaben und Jünglinge ohne geiſtliche Weihe, durch gewaltthätige Dynaſtenfamilien intrudirt [4]).

4. Auch rückſichtlich der wiſſenſchaftlichen Bildung der Geiſtlichen begnügte man ſich im Mittelalter mit einem kaum glaublichen Minimum. Eine Cöl-

1) Harduin, T. VI. P. VI. P. II. p. 1634. n. 1; p. 2047. n. 12; T. VII. p. 1472. n. 14.

2) Conciliengeſch. Bd. IV. S. 554. 566 f. 576.

3) Vgl. meine Schrift über Cardinal Ximenes, 2. Aufl. S. 33. 167. 374.

4) Vgl. meine Beiträge zur Kirchengeſchichte, Archäologie und Liturgik, Bd. I. S. 252.

ner Synode i. J. 1260 verordnete hierüber: „Es müſſen zwar nicht alle Geiſtliche gelehrt ſein, aber doch müſſen Alle beim Gottesdienſt leſen und ſingen können. Wer es nicht kann, muß einen Vikar ſtellen" [1]). Ganz Ungebildete ſollten nicht geweiht werden, ſie müßten mindeſtens wiſſenſchaftlich, d. h. lateiniſch ſprechen können (saltem litteraliter sciant loqui), zu den höheren Weihen aber ſollten nur Solche zugelaſſen werden, welche die Grammatik verſtünden und hinlänglich lateiniſch ſprechen könnten [2]). Doch meinte die Synode von Ravenna im J. 1311: „ein beneficium simplex et rurale könne auch Derjenige erhalten, der nur ein wenig leſen könne" (aliqualiter legere) [3]). Daß man auch von den Domherren nicht mehr als Leſen- und Singenkönnen verlangte, haben wir ſchon oben geſehen; wie tief aber manche Seelſorggeiſtliche ſtanden, zeigt die Londoner Synode vom Jahr 1268, wenn ſie c. 20 den Archidiakonen befiehlt, ſie ſollten die Prieſter ſorgfältig unterrichten, damit ſie die Worte des Canons und Taufritus recht verſtünden [4]). Beſſerung hierin trat ein, als die Zahl der Univerſitäten einigermaßen wuchs. Die Kirche begünſtigte das Studium an denſelben. So verordnete die Synode zu Valladolid i. J. 1322: „Von je zehn Canonikern jeder Kathedral- und Collegiatkirche muß wenigſtens Einer vom Biſchof, Propſt oder Kapitel auf ein Studium generale der Theologie, des canoniſchen Rechts und der freien Künſte geſchickt werden und daſelbſt ſo lang bleiben, bis er ge-

1) Harduin, l. c. T. VII. p. 519. n. 3.
2) Conciliengeſch. Bd. VI. S. 51. 535. 545. 552. 564. 624.
3) Harduin, l. c. T. VII. p. 1367. n. 16.
4) Harduin, l. c. T. VII. p. 629. n. 20.

Digitized by Google

hörig unterrichtet iſt. Während der Studienzeit bleibt er im Genuß ſeines Beneficiums, mit Ausnahme der distributiones quotidianae" [1]). Das Gleiche verordnete etwas ſpäter auch die Synode zu Toledo i. J. 1339, die franzöſiſche zu Lavour aber (J. 1368) beſtimmte: „von jeder Domkirche müſſen zwei geeignete Perſonen abgeſchickt werden, um Theologie oder canoniſches Recht zu ſtudiren. Haben dieſe das Studium beendigt, ſo müſſen zwei Andere folgen. Das Gleiche muß von jeder Collegiatkirche geſchehen, wenn ſie zehn Perſonen zählt" [2]). Noch umfaſſender ſind die dießfallſigen Verordnungen der Magdeburger Synode um's Jahr 1390: „Wenn die Kapitel der Kathedral- und Collegiatkirchen, die Aebte ꝛc. es verſäumen, taugliche Perſonen zu den Studien zu ſchicken, ſo müſſen ſie doch die für die Studierenden ausgeſetzte Summe an den Biſchof bezahlen. Die Landpröpſte (Dekane), Plebanen (Leutprieſter = Oberpfarrer) und Curaten, deren Einkünfte es erlauben, 30 Gulden auf die Studien zu verwenden, müſſen 3 Jahre lang an einer privilegirten Schule Theologie oder canoniſches Recht ſtudiren, falls ſie es nicht bereits gethan haben, oder ſie müſſen die obige Summe doch an den Biſchof bezahlen. Kein Canonikus hat Sitz und Stimme im Kapitel, ehe er zwei volle Jahre ſtudirt hat." „Canonici aber, welche einen Grad erlangen wollen, ſollten den doppelten Betrag ihrer Präbenden erhalten" [3]). Endlich verdanken wir der Synode von Ravenna i. J. 1314 die Nachricht, daß an allen Mittwochen und Donnerſtagen in der Meſſe eine beſondere Oration

1) Harduin, l. c. T. VII. p. 1477 sq. n. 20.
2) Harduin, l. c. T. VII. p. 1850. n. 111.
3) Conciliengeſch. Bd. VI. S. 837.

Digitized by Google

für die Studierenden eingelegt wurde, damit ſie heilige Weisheit erlangen möchten [1]).

5. Ein großer, in manchen Gegenden bitter gefühlter Schaden erwuchs dem Clerus des Mittelalters aus der von der Kirche gemachten Conceſſion, daß Jemand ſchon vor Empfang der hl. Weihen ein kirchliches Beneficium erhalten könne und nur verpflichtet ſei, innerhalb beſtimmter Friſt ſich die Ordination zu verſchaffen. Allerdings war dieſe Friſt durch die Canones ziemlich beſchränkt, aber in praxi geſtaltete ſich die Sache oft auf eine höchſt bedenkliche Weiſe. Es begegnen uns jetzt nicht nur ſehr viele Pfarrer, welche die höhern Weihen noch nicht empfangen hatten und für die geiſtlichen Funktionen ihre Vikare hielten, während ihre eigene Hauptfunktion im Verzehren der pfarrlichen Einkünfte beſtand; ja ſelbſt die Archidiakonen, Generalvikare, Dekane und Erzprieſter waren häufig bloße Laien oder Minoriſten, mitunter noch blutjunge Leute, ohne gehörige Kenntniß und Erfahrung, manche auch zu bequem und zu unfähig, ihr Amt perſönlich zu verwalten, ſo daß ſie ſelbſt wieder Untervikare und Officialen beſtellten. Manche Biſchöfe verkauften ſogar dieſe Aemter, und Laien konnten ſie erſteigern [2]). So war es immer und immer wieder nöthig, die auf ſolche Weiſe Inſtituirten an den baldigſten Empfang der hl. Weihen zu erinnern, in Wirklichkeit aber dauerte das Uebel ſelbſt über das Mittelalter bis in die neueren Zeiten fort, und am meiſten gerade in Betreff desjenigen Amtes, wo es am wenigſten zu toleriren war, — des biſchöflichen Amtes. Ich will nicht davon

1) Harduin, l. c. T. VII. p. 1388. n. 13.

2) Conciliengeſch. Bd. III. S. 696. Bd. IV. S. 693. 747. Bd. V. S. 356. 364. 372. 391. 633. 772. Bd. VI. S. 38. 623. 812.

Digitized by Google

reden, daß man in Folge hievon auf den biſchöflichen Stühlen, namentlich Deutſchlands, ſehr häufig junge Prinzen erblickte, deren Beruf zum geiſtlichen Stande mehr als zweifelhaft war, ganz beſonders ſchädlich aber wurde uns dieſer Mißſtand im Zeitalter der Reformation. Manchem lutheriſch geſinnten Fürſten gelang es, die Wahl eines ſeiner Söhne oder Vettern auf irgend ein deutſches Bisthum durchzuſetzen. Es waren dieß meiſt junge Leute, die bisher im Kirchenſtreit noch keine prononcirte Stellung eingenommen hatten, und von denen man darum auch nicht beſtimmt ſagen konnte, daß ſie der Kirche gar nicht angehörten. War ja doch in jenen Zeiten der Gährung eine förmliche Scheidewand der Confeſſionen erſt allmählig aufgeſtellt worden, und lange wollte man von keiner Seite auf den Gedanken der kirchlichen Einheit verzichten. Die Gegenſätze gaben ſich Anfangs mehr nur als verſchiedene Richtungen in der einen und gemeinſamen Kirche. War aber nun ein ſolcher junger Prinz aus proteſtantiſch-geſinnter Familie für ein Bisthum, zunächſt mit dem Titel Adminiſtrator erwählt oder poſtulirt, ſo wartete man vergebens auf den Tag, wo er bei vorſchreitendem Alter die hl. Weihen empfangen werde. Er blieb Laie und benützte den nächſten günſtigen Zeitpunkt, um in dem Hochſtift die Reformation einzuführen und das Kirchengut in ein weltliches Fürſtenthum zu verwandeln. Es iſt dieß ein Pendant zu dem, was, wie wir oben ſahen, im gleichen ſechzehnten Jahrhundert in Ungarn geſchah. Und trotz dieſer höchſt traurigen Erfahrungen treffen wir auch nachher wieder hinlänglich viele Biſchöfe in Deutſchland, die keine Weihen nahmen. So ſehr waren die hohen Kirchenſtellen eine Domaine des Adels geworden.

Digitized by Google

Um nur ein paar Beiſpiele anzuführen. Der öſtreichiſche Erzherzog Leopold, geboren i. J. 1586, wurde in einem Alter von 12 Jahren Coadjutor und bald darauf Biſchof von Paſſau, erhielt dazu noch, jetzt 21 Jahre alt, das Bisthum Straßburg, reſignirte aber im Jahre 1626 auf beide Bisthümer, als er Herr von Tyrol wurde, und verehelichte ſich mit Claudia von Medicis, Tochter des Großherzogs Ferdinand I. von Florenz. Als Fürſt von Tyrol folgte ihm zunächſt ſein Sohn Carl Ferdinand, während der jüngere, Sigismund Franz, geboren i. J. 1630, mit 14 Jahren das Bisthum Gurk erhielt, etwas ſpäter auch die Bisthümer Augsburg und Trient. Als ſein Bruder kinderlos ſtarb (1662), und er die Herrſchaft von Tyrol ꝛc. erbte, reſignirte er auf ſeine kirchlichen Würden und verehelichte ſich mit der Prinzeſſin Hedwig von Sulzbach. Die Copulation fand durch pro cura am 3. Juni 1665 in der Hofkapelle in Sulzbach ſtatt, aber ehe die junge Fürſtin in Tyrol ankam, erkrankte Sigismund Franz, ihr entgegenreiſend, zu Insbruck, und ſtarb hier ſchnell ſchon am 15. j. M., wie man glaubte, in Folge eines kalten Trunkes. Er war der letzte beſondere Herzog von Tyrol geweſen, das nun als Provinz wieder an Oeſtreich zurückfiel. — Dieſe Beiſpiele mögen genügen. Wie wir unter Carl Martell Laienbiſchöfe geſehen haben, ſo begegnen wir ſolchen auch nach tauſend Jahren noch in Deutſchland. So lange die Bisthümer und andere hohe Kirchenſtellen mit vielen Einkünften ausgeſtattet waren, drängten ſich Viele ein, denen es lediglich um die Wolle und nicht um die Schafe zu thun war, und der große Cardinal Bartholomäus Pacca hat noch kurz vor ſeinem Tode in einer berühmt gewordenen Rede ſich ſehr ſchön dahin aus-

Digitized by Google

geſprochen: die Säculariſation habe für die deutſche Kirche wenigſtens das Gute gehabt, daß ſich die vielen unberufenen Adelichen nicht mehr zu den kirchlichen Aemtern herandrängen. —

6. Wie in manchen andern Beziehungen ſo war das Mittelalter auch rückſichtlich der Einkünfte des Clerus eine Zeit der ſchroffſten Gegenſätze. Cröſus und Irus, Fürſt und Bettler, ſtanden da nebeneinander. Bekannt iſt, daß die Biſchöfe und manche Aebte, namentlich in Deutſchland, über Land und Leute regierten, Grafſchaften und Fürſtenthümer inne hatten, auf alle Angelegenheiten des Reichs den größten Einfluß übten und mit der Inful den Fürſtenhut verbanden; ja gerade die tüchtigſten und weiſeſten Kaiſer ſuchten dieſe Stellung der Biſchöfe zu erhöhen, um im Intereſſe der Reichseinheit an den großen geiſtlichen Vaſallen ein Gegengewicht zu haben gegen die centrifugale Richtung der weltlichen. Aber nicht überall treffen wir ſo reiche und mächtige Biſchöfe, wie in Deutſchland. Anders war es ſchon in Italien, das in ungemein viele kleine Biſthümer zerfallend, ſtets eine Menge armer Prälaten zählte; ganz beſonders arm aber waren die ſchottiſchen und iriſchen Biſchöfe, deren ganzes Beſitzthum mitunter nur in einigen Kühen beſtand [1]).

Das Haupteinkommen des niedern Clerus, beſonders der Pfarrgeiſtlichkeit, bildete der Zehnten, und dieſer mußte von Allem entrichtet werden, von Frucht, Wein, Obſt, Holz, von den Thieren, von der Wolle, von Butter und Käſe ꝛc. Zudem hatte die Pfarrkirche, aber nur ſie, das Recht, auch von den Neubrüchen den

1) Vgl. Conciliengeſch. Bd. V. S. 638.

Zehnten zu verlangen [1]). Hatte der **Biſchof** den Viehzehnten, wie dieß in Ungarn vielfach der Fall war, ſo mußte er den Prieſtern den vierten Theil davon überlaſſen [2]). Der Zehnte mußte vollſtändig entrichtet werden und zwar ſchon auf dem Felde. Vorher durfte das Getreide gar nicht eingeheimst werden, auch durfte der Pflichtige ſeine Auslagen für Liedlohn der Schnitter und Dienſtboten ꝛc. nicht davon abziehen [3]). Ebenſo durfte die Einrede der Verjährung dem Zehntrecht gegenüber nicht geltend gemacht werden [4]), und mit ſchweren Strafen wurde Jeder bedroht, der die Kirche um den Zehnten betrüge. So ſagt die Cölner Synode v. J. 1266: „Da Diejenigen, welche den von Gott eingeſetzten Zehnten nicht entrichten, als Sacrilegi anzuſehen ſind, auch alle die Wohlthaten hindern, die bei gerechter Zehntreichung durch Gottes Gnade Allen zufließen, und ſo Mißwachs, Peſt, Ungewitter und andere Uebel veranlaſſen, welche häufig Folgen der Zehntdefraudation ſind, ſo verordnen wir, daß dieſe Frevler, die Räuber der Zehnten, ſowohl der Noval- als anderer Zehnten, in allen Pfarrkirchen der Diöceſe in jedem Monat je an einem Sonn- oder Feſttag unter Glockengeläute öffentlich als Excommunicirte von den Pfarrern bekannt gemacht werden. Weiteres wird noch der Biſchof nach

---

1) **Harduin**, l. c. T. VI. P. I. p. 443. n. 14. T. VI. P. II. p. 1637. n. 13; p. 1960. n. 9. T. VII. p. 1659 sq. n. 4 und 5. Vgl. Conciliengeſch. Bd. IV. S. 533, Bd. V. S. 614. 704, Bd. VI. S. 590.

2) Conciliengeſch. Bd. V. S. 185.

3) **Harduin**, l. c. T. VI. P. II. p. 1960. n. 9; T. VII. p. 59. n. 54; p. 1151. n. 15. Conciliengeſch. Bd. V. S. 704. 801 und 939 oben. Bd. VI. S. 231. 434.

4) **Harduin**, l. c. T. VI. P. II. p. 1987. n. 5.

Digitized by Google

Ermeſſen verfügen" [1]). — Hatten ſich irgendwo Juden angeſiedelt, ſo mußten auch ſie den Zehnten oder ein Aequivalent dafür entrichten [2]); dagegen waren die in lateiniſchen Gemeinden wohnenden Griechen davon frei, und manche Lateiner verpachteten darum ihre Aecker gerade an Griechen, um ſo die Kirche um den Zehnten zu betrügen. Aber die zwölfte allgemeine Synode unter Papſt Innocenz III. im Jahr 1215 verordnete, daß auch in ſolchen Fällen der Zehnte entrichtet werden müſſe [3]).

Daß die Weltleute, beſonders der gewaltthätige Adel, den Pfarrclerus in ſeinem Zehntrecht häufig beſchädigten, läßt ſich nach dem Charakter jener Zeiten ſchon zum voraus erwarten; aber auffallend iſt, daß hierin die Mönche keineswegs hinter dem Adel zurückſtanden. Nicht nur weigerten ſie ſich, den Zehnten, den ſie ſelbſt rückſichtlich ihrer Güter und Coloniſten den Pfarrern ſchuldig waren, zu entrichten, ſondern ſie reizten auch die Laien zu gleicher Ungerechtigkeit auf und predigten nicht ſelten gegen das Zehntrecht des Weltclerus, beſonders die Mendikanten. Manche gingen noch weiter, und perſuadirten die Laien, fortan ihnen die Zehnten zuzuwenden, die ſie bisher an den Pfarrclerus entrichtet hatten. Hiegegen erließ Papſt Clemens V. die Bulle Religiosi [4]), und auch die Synoden verboten wiederholt dieſe Ungerechtigkeiten und Uebergriffe der Mönche [5]).

1) Conciliengeſch. Bd. V. S. 78.

2) Conciliengeſch. Bd. V. S. 117, Bd. VI. S. 338.

3) Im Corp. jur. can. c. 32 X de decimis (III. 30). Conciliengeſch. Bd. V. S. 801.

4) Im Corp. jur. can. Clementin. lib. III. tit. 8.

5) Conciliengeſch. Bd. V. S. 184. 801. 590, Bd. VI. S. 216 249. 535. 537. 547. 560. 593. 625.

Digitized by Google

Ein anderer Theil des geiſtlichen Einkommens beſtand in den Stolgebühren, aber die kirchliche Geſetzgebung des Mittelalters war denſelben im Allgemeinen nicht günſtig. Daß den Biſchöfen ſtrengſtens verboten wurde, für Ertheilung der Weihen irgend etwas an Geld oder Geldeswerth zu fordern, oder auch als Geſchenk nur anzunehmen, begreift ſich leicht, wenn wir erwägen, wie nothwendig aber auch wie ſchwierig der Kampf gegen die Simonie in allen ihren Verzweigungen war. Darum durfte der Biſchof auch für Conſekration der Kirchen, für Zuſendung des Chrismas an die Pfarrer, für Glockenweihe u. dgl. weder etwas verlangen noch annehmen [1]). Nachſichtiger konnte man über die Stolgebühren des Pfarrclerus urtheilen, da hier der Verdacht der Simonie viel ferner liegen mußte. Doch ſind die kirchlichen Verordnungen auch hierüber meiſt ziemlich ſtrenge geweſen. a) Einzelne Synoden verboten die Stolgebühren total, ſowohl das Fordern derſelben als das Annehmen freiwilliger Geſchenke, namentlich bei der Taufe [2]), denn die Erfahrung hatte gezeigt, daß manche Kinder ohne Taufe ſtarben, weil die Taufkoſten, aber nicht blos die Stolgebühren, zu groß waren (es mußten dabei allerlei Präſente gemacht werden: dem Kinde, der Mutter ꝛc.). b) Andere Geſetzgebungsſtellen ſprachen ſich unbeſtimmt alſo aus: „alle Sakramente ꝛc. müſſen unentgeltlich ertheilt werden", ohne einen Beiſatz darüber, ob freiwillige Geſchenke verboten ſeien oder nicht [3]). c) Viel größer aber

---

1) Conciliengeſch. Bd. III. S. 26. 676. Bd. IV. S. 84 f. 622. 658. 676. Bd. V. S. 105. 229. 235. 387. 634. 803. Bd. VI. S. 96.

2) Conciliengeſch. Bd. III. S. 26. Bd. VI. S. 232.

3) Conciliengeſch. Bd. VI. S. 454. Bd. III. S. 304. 691. Bd. V. S. 454. 634.

Digitized by Google

iſt die Zahl derjenigen Canones, wornach für Spendung der Sakramente und Sakramentalien, für Taufe, Euchariſtie, Copulation, Beerdigung, Krankenbeſuch und Krankenölung ꝛc. zwar nichts gefordert, aber doch die üblichen Gaben angenommen werden dürften; jedoch erſt *nach* vollzogener Funktion [1]. Rückſichtlich der Beerdigung insbeſondere wurde verordnet, daß für *den Platz des Grabes* durchaus nichts gefordert werden dürfe und daß der Pfarrclerus die Armen auf *ſeine eigene Koſten* beſtatten laſſen müſſe [2]. — Es war natürlich, daß die Geſchenke für geiſtliche Funktionen, wenn ſie einmal *üblich* geworden waren, da und dort auch bald den Charakter von *Gebühren* annahmen, und es war dann auch nothwendig zu beſtimmen, wie viel der Geiſtliche in dieſem oder jenem Fall anſprechen könne. So verordnete die Synode zu Trier i. J. 1310 c. 16: „Es darf nicht mehr geſchehen, daß ein Geiſtlicher für Begräbniß und Exequien mehr als 12 kleine Turonenſer Solidi verlangt; bei Armen muß er auch mit weniger zufrieden ſein. Wo aber eine höhere oder geringere Taxe bereits beſteht, ſoll es bei dieſer bleiben“ [3]. Daß ſich einzelne Geiſtliche rückſichtlich der Stolgebühren etwas ſchmutzig zeigten [4], iſt bei der großen Armuth, in der ſich viele von ihnen befanden, leicht erklärlich, und zwar um ſo mehr, je öfter ſie auch in Betreff dieſer Art von Einkünften durch

---

1) Conciliengeſch. Bd. III. S. 100. Bd. IV. S. 622. 659. 693. Bd. V. S. 199. 290. 311. 319. 348. 392. 803. 825. 844. 960. Bd. VI. S. 220. 246. 433.

2) Conciliengeſch. Bd. IV. S. 112 u. 538. Bd. VI. S. 554 u. 806.

3) Conciliengeſch. Bd. VI. S. 433. vgl. Bd. V. S. 242.

4) Conciliengeſch. Bd. IV. S. 453 u. 538.

Digitized by Google

die Mönche um das Ihrige gebracht wurden. Namentlich wirkten letztere dahin, daß ſich viele Laien aus mißverſtandener Frömmigkeit in Kloſterkirchen begraben laſſen wollten, wodurch die Gebühren für Beerdigung und Exequien den Mönchen zufielen [1]). Doch mußten ſie dem Pfarrclerus 1/3 oder 1/4 davon abtreten [2]).

7. Sehr zahlreich ſind die Quellen, die von der Armuth des Pfarrclerus ſprechen. a) Die einträglichſten Pfarreien waren in den Händen der Mönche; letztere waren reich, die Weltgeiſtlichkeit arm geworden. Schon die Mainzer Synode i. J. 1261 klagte c. 47: „Die Mönche haben ſich die meiſten Güter und Einkünfte verſchafft, ſo daß in ihren Mund der ganze Jordan fließt (Job 40, 18). Ungemein viele Pfarreien, und gerade die beſſern, wußten ſie ihren Klöſtern zu uniren, ſo daß es in Deutſchland nur mehr wenige Kirchen gibt, von deren Einkünften die Geiſtlichen angemeſſen unterhalten werden könnten. So kam es, daß die Weltgeiſtlichen, deren Stand doch der ältere und der Würde nach höhere iſt, nur die Nachleſe haben, wie der Prophet Micha ſagt (7, 1). Die Folge iſt der cumulus beneficiorum. Es darf darum fortan den Mönchen keine Kirche mehr verliehen werden; die den Klöſtern gehörigen Pfarreien aber müſſen von Weltgeiſtlichen (als vicarii perpetui) verwaltet werden“ [3]).

b) War eine Kirche ziemlich reich, ſo wurde ſie nicht ſelten getheilt, d. h. mehr Geiſtliche, als nöthig waren, daran angeſtellt und das Einkommen in mehrere kleinere

1) Conciliengeſchichte Bd. VI. S. 155. 208. 227. 479 f. 542. 546. 521.

2) Conciliengeſch. Bd. VI. S. 227. 479 f.

3) Conciliengeſch. Bd. VI. S. 67.

Digitized by Google

Portionen zerſchlagen [1]). Die Synoden verboten dieß und verlangten gerade im Gegentheil, daß wenn eine Kirche oder Kirchenſtelle zu arm ſei, ſie mit einer andern unirt werden ſolle [2]). „An jeder Kirche, ſagt die Synode von Valladolid (i. J. 1322), müſſen ſo viele Cleriker angeſtellt werden, als die Einkünfte erlauben; nicht zu viele, damit der Clerus nicht verarmt und in Mißkredit kommt.“ Aehnlich erklärte eine Oxforder Synode i. J. 1222: „An jeder Pfarrkirche mit ausgedehntem Sprengel müſſen zwei oder drei Prieſter ſein, je nach der Größe der Pfarrei und des Einkommens der Kirche“ [3]).

c) Von höchſt nachtheiliger Wirkung für den niedern Clerus war die Sitte oder Unſitte, wornach der eigentliche Beneficiat, namentlich wenn er ein vornehmer Herr oder Dignitär an einer andern Kirche war, die ihm übertragene (zweite) Kirche nicht perſönlich verwaltete, ſondern dafür einen Vikarius beſtellte, dieſen oft nur auf ein Jahr miethete und ihm möglichſt wenig Gehalt gab. Eine Reihe von Kirchengeſetzen milderte dieſe Miethlingswirthſchaft wenigſtens dahin, daß der Beneficiat nicht einen willkührlich entlaßbaren Vikar, ſondern nur einen vicarius *perpetuus* beſtellen dürfe und dieſem eine hinreichende Quote des Einkommens abtreten müſſe [4]). Als Minimum ſetzte die Ox-

1) Harduin, l. c. T. VI. P. I. p. 1026. n. 3. T. VII. p. 118. n. 12.; p. 295. n. 12.; p. 444. n. 10.

2) Harduin, l. c. T. VII. p. 1651. n. 8. Conciliengeſch. Bd. VI. S. 593 u. 603.

3) Conciliengeſch. Bd. VI. S. 535. Bd. V. S. 824.

4) Conciliengeſch. Bd. V. S. 391. 543. 614. 771. 797. 835. 899. 917. Bd. VI. S. 64. 595.

Digitized by Google

forder Synode v. J. 1222 fünf Mark (Pfund Sterling) für einen vicarius perpetuus feſt, und nur in jenen Gegenden von Wales, wo die Kirchen gar ſo arm ſeien, dürfe ihm weniger gegeben werden [1]).

Aehnlich verordnete die Synode von Rouen i. J. 1231: „Wenn eine Kirche vakant wird, die von einem Prieſter beſorgt werden kann, ſo ſoll der zur Zeit der Erledigung daran Dienende (vicarius perpetuus) jährlich mindeſtens 15 Turonenſer Pfund erhalten; braucht aber die Kirche zwei Prieſter, ſo ſollen ſie 20½ Turonenſer Pfunde von den Einkünften dieſer Kirche bekommen. Daſſelbe gilt auch in Betreff derjenigen Kirchen, welche zwar nicht vakant, deren Inhaber aber mit Erlaubniß des Biſchofs abweſend ſind“ [2]). Dieſelbe Synode will auch, daß die kirchliche Baulaſt nicht von den vicariis perpetuis allein, ſondern theilweiſe von den eigentlichen Beneficiaten getragen werde (l. c. n. 33), und ebenſo überließ die kaum genannte Orforder Synode dem Biſchof die Entſcheidung darüber, ob der Vikar oder der eigentliche Beneficiat die Abgaben an den Biſchof u. dgl. zu entrichten habe.

d) In Folge der ſo geringen Einkünfte des Pfarrclerus wollten Manche kein derartiges Beneficium und überhaupt keine feſte Stellung an einer Kirche mehr übernehmen, ſondern ſie lebten als freie Privatperſonen von Meßgeldern und anderem Erwerbe. Namentlich treffen wir dieß in England, wo die üblichen Annalien oder Annualien den Unterhalt erleichterten. Es waren dieß Stiftungen der Art, daß tagtäglich ein ganzes Jahr lang für einen

1) Conciliengeſch. Bd. V. S. 824. n. 15.
2) Conciliengeſch. Bd. V. S. 897.

Lebenden oder Verſtorbenen eine Meſſe geleſen werden mußte, und ſehr Viele zogen ſolche Stipendien einem armen Beneficium vor. Erzbiſchof Simon von Canterbury klagte im Jahre 1362, daß deßhalb manche Pfarreien und Kapellen ohne Prieſter ſeien und verordnete, daß jeder tüchtige Prieſter ſich vom Biſchof in der Seelſorge gebrauchen laſſen müſſe, bei Strafe der Suſpenſion. Um dieſe Verordnung wirkſam zu machen, fügte er noch bei, daß für Annalien künftig nur 5 Mark jährlich bezahlt werden dürften, während die Seelſorgkapläne ſechs Mark erhalten ſollten [1]. Da jedoch die Geiſtlichen in Wirklichkeit noch immer größere Anforderungen ſtellten, verordnete ſein Nachfolger, Erzbiſchof Simon Sudbury von Canterbury i. J. 1378, daß die Geiſtlichen, die nur Annalien beſorgen, mit 7 Mark — oder mit Speiſung und 3 Mark, die Seelſorggeiſtlichen aber mit 8 Mark oder Speiſung und 4 Mark Sterling per Jahr zufrieden ſein müßten, falls nicht der Diöceſanbiſchof Anderes anordne. Wer mehr verlange, verfalle ipso facto der Excommunikation [2].

e) Gab es in England viele Geiſtliche, die kein Beneficium oder Amt annehmen wollten, ſo zeigte ſich in andern Gegenden gerade die umgekehrte Erſcheinung. Die Zahl der Beneficien war zu klein, die der Geiſtlichen zu groß, und ſo konnten Viele der letztern durchaus keine Anſtellung an einer Kirche erlangen. Die Folge war, daß Manche geradezu betteln oder auf irgend eine andere nicht gerade anſtändige Weiſe ihren Unterhalt ſuchen mußten. Das Gleiche ergab ſich, wenn die Beneficien gar zu gering dotirt waren

---

1) Harduin, l. c. T. VII. p. 1765.
2) Harduin, l. c. T. VII. p. 1889 sq.

Digitized by Google

oder wenn man an Kirchen mehr Cleriker angeſtellt hatte, als die Einkünfte erlaubten. So treffen wir in Italien ſogar Canoniker an Kathedralkirchen, welche bettelten [1]).

8) Theils Armuth theils Habſucht trieb manche Cleriker zu Erwerbsarten, die für ihren Stand wenig geeignet waren und ihn nur in Mißachtung bringen konnten. Sie traten in die Dienſte von Laien, wurden deren Schreiber und Beamte, wohl auch eine Art Kammerdiener der gnädigen Frauen, deren Jagdfalken ſie beſorgten. Wieder Andere trieben ſich als Poſſenreißer und Spaßmacher im Lande herum, oder wanderten als clerici vagabundi von Kirche zu Kirche, um irgendwo auf einige Wochen oder Monate Anſtellung zu erhalten. Wieder Andere gaben ſich mit Wuchergeſchäften ab, oder mit Wirthſchaft, mit Weinhandel im Großen und Kleinen, oder verlegten ſich ganz und gar auf die Landwirthſchaft, ſo daß man ſie von den Bauern nicht mehr unterſcheiden konnte, oder arbeiteten auch als Metzger, Gerber, Schuſter u. dgl. Vornehmere funktionirten als Rechtsanwälte, Aerzte und Wundärzte, einzelne ſogar als Kanzler und Miniſter der Fürſten, von denen zu ſchweigen, welche Spielhöllen und Bordelle unterhielten [2]). Nicht Wenige waren auch als Gerichtsſchreiber thätig, obgleich die Kirchengeſetze nicht blos die direkte Theilnahme an Bluturtheilen, ſondern ſelbſt jede indirekte, und namentlich auch das Niederſchreiben und Abſchreiben der Bluturtheile, den Geiſtlichen verbot [3]).

1) Harduin, l. c. T. VII. p. 1440. n. 8. Conciliengeſch. Bd. IV. S. 86. Bd. VI. S. 113. 527.

2) Conciliengeſch. Bd. III. S. 701. Bd. IV. S. 58. 86. Bd. V. S. 175. 290. 792. Bd. VI. S. 44. 50. 56. 64. 82. 96. 100. 171. 229. 235. 337. 457. 548. 559. 596. 624.

3) Conciliengeſch. Bd. V. S. 241. 792. 828. Bd. VI. S. 171.

Digitized by Google

Ebenſo war theils Armuth theils Habſucht die Urſache, daß einzelne Geiſtliche ihr heiliges Amt zu ſchnödem Quäſtus mißbrauchten. Der herrſchenden Meinung, daß man Jemanden todtbeten könne, namentlich durch das ſchöne Lied Media via von Notker Balbulus, entgegenkommend, gaben ſich Prieſter dazu her, für einen noch Lebenden eine Todtenmeſſe zu leſen, damit er baldigſt das Zeitliche ſegnen möge. Dabei ſtellten ſie eine Todtenbahre, mit dem Namen des Betreffenden bezeichnet, in der Kirche auf, ſangen ihm auch die Todtenvigil u. dgl. Verwandt damit war, daß man aus Haß gegen einen Andern die Altäre abdeckte, und das Crucifix wegnahm oder es mit einer Dornenkrone umgab [1]). Um möglichſt viele Stipendien zu erhaſchen, laſen Manche täglich mehr als einmal Meſſe, und als dieß verboten wurde, erſann man das ſogenannte bifacere und trifacere, die Missae bifaciatae und trifaciatae, indem man mehrere Meſſen hintereinander aber nur bis zum Canon las, und dann einen und denſelben Canon für alle nachfolgen ließ. Natürlich wurde auch dieſer Unfug von der Kirche verboten, ebenſo die lukrative Praxis, Chrisma als Medicin zu verkaufen [2]). Eine ſpaniſche Synode zu Toledo i. J. 1324 erklärte ſogar: „es hat die abſcheuliche Unſitte bei einigen Prieſtern eingeriſſen, daß ſie für die zu leſenden Meſſen Geld verlangen und darüber markten. Fortan darf kein Geiſtlicher für eine Meſſe irgend Geld oder Geldeswerth verlangen, aber er darf dankbar annehmen, was man ihm freiwillig gibt. Wer dawider handelt, wird auf ein Jahr vom Meſſeleſen ſuſpendirt, und ſein Biſchof

1) Conciliengeſch. Bd. V. S. 843. Bd. VI. S. 431. 597.

2) Conciliengeſch. Bd. III. S. 710. Bd. VI. S. 183. 219. 455. 539. 622.

kann ihn noch ſtrenger beſtrafen" [1]. Schließlich mag noch zu bemerken erlaubt ſein, daß einzelne Geiſtliche, ſei es aus Armuth oder aus Mangel an Anſtandsgefühl, ohne Schuhe und Strümpfe, und ohne brennende Kerzen celebrirten, oder in Holzſchuhen den Kranken das Viatikum brachten. Die Armenier aber beſchuldigte man, daß bei ihnen oft in gewöhnlichen Kleidern (wohl aus Furcht vor den Türken) Meſſe geleſen werde [2].

Weitere die Lage des mittelalterlichen Clerus illuſtrirende Punkte werden wir vielleicht in einem ſpätern Artikel erörtern.

---

1) **Harduin**, l. c. T. VII. p. 1489. n. 6. Conciliengeſchichte Bd. VI. S. 539.

2) Conciliengeſch. Bd. VI. S. 172. 182. 246. 551. 572. 576.

Digitized by Google

II.

Recenſionen.

1.

Die Erziehung. Von **Felix Dupanloup**, Biſchof von Orleans und Mitglied der franzöſiſchen Akademie. Autoriſirte Ueberſetzung. Erſter Theil. Von der Erziehung im Allgemeinen. SS. XXVII u. 427. Zweiter Theil. Von der Autorität u. der Ehrfurcht in der Erziehung. SS. VII und 640. Dritter Theil. Die Männer der Erziehung. SS. 683. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1867. Preis: 6 fl. 48 kr.

Das Werk des Biſchofs von Orleans, welches wir im Nachſtehenden zur Anzeige bringen, iſt kein Lehrbuch der Pädagogik im gewöhnlichen Sinne, ſondern eine von ſtreng chriſtlichem Standpunkte ausgehende Darſtellung des Erziehungswerkes nach ſeinem ganzen Inhalt und Umfang, eine ſpeculative Begründung aller Verhältniſſe und Beziehungen, die in der Pädagogik zur Sprache kommen, eine wiſſenſchaftliche Reconſtruction der ſtaatlichen Geſellſchaft, der Familie, der väterlichen und mütterlichen Auctorität mit allen Rechten und Pflichten, die aus dieſer Stellvertretung Gottes hervorgehen, denn nach des Verfaſſers Auffaſſung

Digitized by Google

iſt Gott der alleinige Erzieher: Eltern und Lehrer handeln bloß als ſeine Mandatare, ſetzen den urſprünglichen Schöpfungsact im Auftrage und mit der Hülfe Gottes am Gebilde ſeiner Hände fort, um daſſelbe ſeiner zeitlichen und ewigen Beſtimmung entgegenzuführen.

Wie der Inhalt der Schrift von dem der gewöhnlichen Lehrbücher abweicht, ſo verhält es ſich in gleicher Weiſe mit ihrer Entſtehung. „Mein Buch, wenn man ihm dieſen Namen geben darf, war fertig, bevor ich daran dachte, eines zu ſchreiben. Die Schnelligkeit der Zeit, die Fülle anderer Geſchäfte, eine ſchmerzhafte Krankheit hätten mir weder Muße noch Kraft gegönnt, ein eigentliches Buch zu verfaſſen. Es ſind nur einzelne Erinnerungen und Gedanken, die mich, während ich mit der Jugend lebte, lange Zeit beſchäftigten. Ich ſammelte ſie für Einzelne; man hat mich jedoch dringend aufgefordert, ſie heute zum Beſten Aller zu veröffentlichen. Ich habe dieſem Wunſche und vielleicht zu raſch willfahrt. Die Jugend jedoch, nachdem ſie die Sorge und Liebe meines ganzen Lebens geweſen, iſt mir fort und fort lieb geblieben. Ich fühle, daß mein Herz trotz der Jahre nicht für ſie gealtert iſt. Sie iſt die letzte Hoffnung der Religion und des Vaterlandes; darum beſitzt ſie für Jeden, welcher die eine oder das andere liebt, eine unwiderſtehliche Anziehungskraft, einen unwiderſtehlichen Reiz und in der Hoffnung, ihr zu dienen, habe ich nachgegeben und veröffentliche jene Rathſchläge und Lehren, welche ich vorher gern im vertrauten Kreiſe mittheilte.“

Das Ziel, welches der berühmte Biſchof mit dieſen Rathſchlägen und Lehren zu erreichen und die Aufgabe, die er zu löſen ſucht, iſt auf die Reſtauration der alten, ächtchriſtlichen Erziehung gerichtet: er will Chriſten, Charaktere,

Digitized by Google

„Männer" bilden, „um die Sitten wiederherzuſtellen, die Autorität und die Ehrerbietung in den Familien wieder zu heben und dadurch die ſoliden Grundſteine des ſocialen Friedens zu legen," denn „in der europäiſchen Geſellſchaft bietet ſich überall ein trauriges Schauſpiel — die univerſelle Erhebung der niederen Klaſſen gegen die höheren und gegen die ſocialen Superioritäten, d. h. der vielleicht nahe Umſturz aller Ordnung, aller Ehrfurcht, aller Autorität, aller Hierarchie und folglich der ganzen Geſellſchaft. Was mich betrifft, ſo kann ich nicht umhin, zu glauben, daß eine der Urſachen dieſer furchtbaren Gefahr das Sinken der *alten* und tüchtigen Erziehung iſt, welche ehedem die großen europäiſchen Geſchlechter empfiengen."

Der Verfaſſer iſt kein einſeitiger Theoretiker, ſondern praktiſcher Pädagog, er hat viele Jahre ſeines Lebens im Knabenſeminar zu Paris der Jugenderziehung gewidmet. Die Principien, von welchen er, um ſein Ideal zu verwirklichen, ausgeht, und die Forderungen, die er an Erzieher und Zögling ſtellt, ſind groß und erhaben, aber die Conſequenzen, welche er daraus zieht und die Vorſchläge, die er macht, müſſen als verſtändig, gemäßigt und unmittelbar praktiſch bezeichnet werden. Alles beruht auf eigener Erfahrung, umfaſſender Menſchenkenntniß, feiner pſychologiſcher Beobachtung und dem aufrichtigen Beſtreben, der Geſellſchaft zu nützen: darum athmen ſeine Worte und Schilderungen überall friſches Leben, ſind voll der trefflichſten Winke und überraſchender Bemerkungen. Das Werk zeugt von einem ausgebreiteten und ſoliden Wiſſen, die Darſtellung iſt elegant und geiſtreich und wenn ſie auch bisweilen (z. B. I. S. 104 ff.) umſtändlich, weitſchweifig und breit wird, ſo muß doch zugeſtanden werden, daß im Großen

und Ganzen die überaus würdige, ernſte und beredte Sprache großen Eindruck hervorbringe und geeignet ſei, den chriſtlichen Erzieher von der Größe ſeines Berufes zu überzeugen, ihn für ſein erhabenes Amt zu begeiſtern und die ſchwere Verantwortung fühlen zu laſſen, die vor Gott und den Menſchen auf ihm ruht. Referent hat ſelten mit lebhafterem Intereſſe und größerer Befriedigung ein Buch geleſen. Daſſelbe iſt für Eltern, Lehrer, Geiſtliche, Schul- und Inſtitutsvorſtände und wer ſonſt mit der niedern oder höhern Erziehung ſich beſchäftigt, ebenſo anziehend als lehrreich und wiewohl die franzöſiſche Art der Pädagogik in den Vordergrund tritt, ſo ſind doch die Grundſätze, welche aufgeſtellt werden, überall anwendbar und in hohem Grade der Beachtung werth.

Vor Allem wird die Nothwendigkeit einer guten chriſtlichen Erziehung für die verſchiedenen Stände der bürgerlichen Geſellſchaft nachdrücklich hervorgehoben. „Es gibt unter den ſocialen Aemtern kein größeres, kein für das Glück der Menſchen wichtigeres und folglich der allgemeinen Achtung und Anerkennung würdigeres, als das des Erziehers der Jugend.. Dieſer Mann iſt groß, dieſer Mann nimmt eine ganz beſondere Stellung unter ſeinen Mitbürgern ein, dieſes Amt iſt ein edles und ſein Adel der einer höhern Ordnung. Die weltliche Obrigkeit erklärt die Geſetze und wendet ſie an; aber ſie lehrt nicht die Tugend und die Vollkommenheit der Gerechtigkeit, dies macht ſich vor Allem der Erzieher der Jugend zur Aufgabe. Die weltliche Obrigkeit richtet die Schuldigen und verurtheilt die öffentlichen Verbrecher; aber ſie beleuchtet nicht den erſten Gedanken, die erſte Verſuchung zum Laſter bis in die Tiefe des Gewiſſens, dies iſt das Werk des Erziehers.

Die weltliche Obrigkeit ſtraft das Böſe; beglückender und beſſer aber iſt es, daſſelbe zu verhindern, es beim Entſtehen und im erſten Keime zu erſticken, dies iſt die Pflicht und die heilige Miſſion des Erziehers. Man muß noch hinzufügen, daß die weltliche Obrigkeit meiſtens ſtraft, ohne zu beſſern; der des Namens würdige Erzieher beſſert meiſtens, ohne zu ſtrafen. Wenn das Böſe geſchehen iſt, verlangt er nicht, daß der Schuldige, ſondern nur, daß das Böſe umkomme. Was endlich die Würde, ja man kann ſagen die höchſte Majeſtät der Obrigkeit ausmacht, iſt der Umſtand, daß ſie die Sicherheit der Guten, der Schrecken der Böſen iſt, daß ſie die Geſellſchaft bei Attentaten, welche ſie beunruhigen, rächt und aus ihrem Schooße die Böſewichte verſchwinden läßt, welche ſie entehren. Aber offenbar giebt es noch etwas Größeres: es iſt die edle Arbeit und das Werk des Erziehers. Wenn das Vaterland der Obrigkeit, welche es von ſchlechten Bürgern befreit, eine tiefe Dankbarkeit ſchuldet, wie viel ſchuldet es nicht dem Erzieher, der ihm in ſeinen jungen Zöglingen tugendhafte Bürger heranbildet, welche eines Tages ſeine Stärke und ſein Ruhm ſein werden und ſchon ſeine theuerſte Hoffnung ſind [1])! Nichts iſt würdiger, größer, einflußreicher in der menſchlichen Geſellſchaft als die Functionen des Erziehers. Es iſt eine Vaterſchaft der höchſten und edelſten Ordnung. Die von der Weisheit geleiteten Völker haben eine obrigkeitliche Würde daraus gemacht. Die vom Glauben erleuchtete Vernunft macht daraus ein heiliges Amt und gleichſam ein Prieſterthum" [2]).

---

1) II. S. 320 ff.
2) II. S. 346.

Digitized by Google

Aber wenn mit der Würde dieſes Amtes kein anderes ſich vergleichen läßt, „wenn ſein Einfluß auf die Geſchicke der Völker ein unermeßlicher iſt, wenn es allein die Nationen zu regeneriren und das Menſchengeſchlecht zu retten vermag,“ ſo ſind doch die Schwierigkeiten, die es umgeben und der Undank, der ihm gewöhnlich folgt, noch größer. „Ich habe die Kinder ſehr geliebt und liebe ſie noch immer. Ja ſie ſind meine erſte Liebe geweſen und werden meine letzte Liebe ſein. Und gern ſage ich noch einmal: wen wird man auf Erden lieben, wenn man ſie nicht liebt? Was muß man alſo thun, um zu erfahren, ob man zum Amte der Erziehung berufen iſt? Nur Eines: man muß ſein Herz zu Rathe ziehen und ſich fragen, ob man die Kinder liebt, ob man einen Funken von der Liebe unſeres Herrn für ſie hat. Wenn man von ſeiner Seele eine kalte Antwort erhält, muß man ſich zurückziehen. Gewiß gibt es in dieſer Liebe Abſtufungen, wie in allen Anſtrengungen, welche unſere arme menſchliche Natur zur Tugend hin macht; wenn Ihr aber im Herzen nicht jene heilige Flamme der Hingebung für die Jugend fühlet, wenn Ihr nicht die Inſpiration der Liebe und des Opfers in Euch traget, wenn Ihr nicht den Muth habt, Euch für Nichts zu zählen, Euch unaufhörlich hinzugeben, dann ziehet Euch zurück, dann ſeid Ihr nicht dafür geſchaffen, die Jugend zu erziehen! Wenn Euere Familie und Euere Kinder Euch allzuſehr in Anſpruch nehmen oder auch nur Euere Intereſſen zu ſehr theilen, wenn die Welt und ihre Vergnügen Euch locken, wenn ſelbſt die Wiſſenſchaft und der Sinn für das Wiſſen Euch beherrſcht, wenn Ihr nichts weiter, als ein Humaniſt, ein Grammatiker, ein leidenſchaftlicher Rhetor ſeid, ſo fürchte ich ſehr, Euch nochmals ſagen zu müſſen: ziehet Euch zurück!

Digitized by Google

Ihr werdet das Griechiſche und das Lateiniſche mehr lieben, als Euere Zöglinge; Ihr werdet in ihrer Erziehung nur auf Lateiniſch und Griechiſch ſehen, Ihr werdet nicht einmal die Natur und die Mittel ihrer höhern Erziehung begreifen, — noch weniger werdet Ihr ein Verſtändniß für die moraliſche und religiöſe, für die übernatürliche und chriſtliche Erziehung dieſer unſterblichen Seelen haben. Ich gehe noch weiter. Ziehet Euch zurück, wenn im Grunde Euerer Seele entſchiedene Neigungen zu einem innerlichen und contemplativen Leben vorherrſchen. Ihr ſeid dann nicht für die Erziehung der Jugend geſchaffen — werdet Karthäuſer! Wie groß auch Euere Frömmigkeit, ſelbſt Heiligkeit ſein mag, es wird, Euch ſelbſt unbewußt, die Hingebung fehlen. Ja ich muß noch weiter gehen: wenn Ihr nicht gleichſam inſtinctiv die Jugend und die Kindheit liebt, wenn Ihr nicht im Grunde Eueres Herzens eine gewiſſe Zärtlichkeit und Zuneigung für ſie empfindet, wenn die Reize dieſes Alters Euch nicht anziehen, wenn ſelbſt ſeine Fehler und Schwächen Euch nicht intereſſiren, ſo muß ich Euch abermals ſagen: ziehet Euch zurück! Es fehlt Euch die Liebe und ſo wird Euch auch die Hingebung fehlen! Ja, wenn nicht der bloße Anblick, die einfache Begegnung mit einem fremden Kinde, deſſen naiver und reiner Blick, deſſen einfache und edle Haltung eine glücklich begabte Natur offenbaren, Euer Herz rührt, Euere Seele intereſſirt, Euch das Glück Jener beneiden läßt, die es erziehen, Euer Verſtändniß anregt, wenn Ihr Euch nicht, gleichſam Euch ſelbſt zum Trotze, ſagt: ich würde glücklich ſein, dieſes Kind erziehen zu dürfen, ich möchte es gern zu ſeiner erſten heiligen Communion vorbereiten — ſo liebt Ihr die Kindheit nicht und ich fürchte, Ihr ſeid für das erhabenſte und mühevollſte,

Digitized by Google

aber auch, wenn man liebt, troſtreichſte und ſüßeſte aller Aemter nicht geſchaffen [1])... Wenn man den moraliſchen Seiten der Menſchheit dient, kommen oft die äußerſten Schwierigkeiten und die unendlichſten Mühen vor; man muß nicht allein ihre natürlichen fehlerhaften Anlagen und ihre ärgerlichen Neigungen verbeſſern, ſondern man muß ihnen dieſen Dienſt wider ihren Willen erweiſen, meiſtens wollen die Menſchen, die Kinder, ſelbſt nicht, daß man ihnen in dieſer Weiſe diene, ſie ſtoßen Diejenigen, welche ihnen dienen wollen, indem ſie ſie beſſern, gewaltſam zurück. Wie oft hat nicht der Prieſter, der Erzieher, ſelbſt der Vater, dieſe entmuthigende Erfahrung gemacht! Ueberhäuft die Menſchen mit materiellen Dienſtleiſtungen und ſie werden damit zufrieden ſein, ſie ſcheinen Euch zu lieben, niemals haben ſie Jene zurückgeſtoßen, welche ihnen eine delicate Speiſe bereitet, welche ihnen ſchöne Kleider, Vergnügen ꝛc. geboten. Tugenden aber, eine ſchöne Seele, die Wahrheit, welche ſie ſtört, die Demuth, welche ſie mäßigt, die Keuſchheit, welche ihnen Zwang auferlegt, wollen ſie nicht; Ihr werdet Ihnen läſtig; meiſtens werden ſie ärgerlich darüber. »Conversi dirumpent vos«, ſagt das Evangelium. Die Schwierigkeit iſt alſo groß; gerade die Schwierigkeit aber und die Mühen eines ſolchen Dienſtes bilden die Verdienſte und die Ehre der Autorität, welche ſich ihm widmet. Wenn unter allen den herrlichen Namen, die es auf Erden gibt, einer in würdiger Weiſe die ſchönſte und höchſte Autorität ausdrückt, ſo iſt es der Name, den ſich das Haupt der großen Familie der Chriſten gibt: der Papſt, der oberſte Erzieher, der gemeinſame Vater nennt ſich mit Recht „den Knecht der

1) II. S. 492 ff.

Digitized by Google

Knechte Gottes: Servus servorum Dei.“ Dies iſt ein ſchöner Commentar zu dem »veni ministrare«, das der Sohn Gottes ausgeſprochen. Und wenn wir von dieſen Höhen herabſteigen, wenn wir auf den eigentlichen Gegenſtand, den wir behandeln, zurückkommen und von den Dienſten ſprechen, welche ein Vater, eine Mutter, ein Erzieher dem Kinde erweiſen, das ſie erziehen, ſo werde ich nach ſorgfältigem Studium und nachdem ich ſelbſt meine Erfahrungen gemacht, ſagen müſſen, daß ich nichts auf Erden kenne, was ein größeres Herz, eine heldenmüthigere Hingebung erfordert. Damit dieſe armen Kinder ſolche Dienſtleiſtungen annehmen, muß man ſie ihnen auf dieſe Weiſe erzeigen und auf ſich ſelbſt verzichten; man muß ſich ſo Gewalt anthun, ſich ſelbſt erniedrigen und herablaſſen, zuweilen ſich völlig verkleinern und leiden, Allem, was nicht das Gute, das man wirkt, ſelbſt iſt, entſagen, das iſt ſo nothwendig, daß ich, als ich von einer heroiſchen Hingebung ſprach, noch nicht genug ſagte; es wird von Denen, welche ſich freiwillig und mit ganzem Herzen dieſem Werke hingeben, eine übernatürliche und göttliche Hingebung gefordert. Dieſelbe findet ſich providentiell im Herzen eines Vaters und einer Mutter, Gott hat dafür Vorſorge getroffen. Im Herzen Jener aber, die ſich, gleich den Erziehern, unter dem hohen Einfluß eines beſonderen Berufes widmen, hilft die Natur weit weniger und man muß ſich, um nicht hinter der göttlichen Aufgabe zurückzubleiben, ſehr hoch erheben: alsdann nimmt die Hingebung zuweilen einen ſolchen Charakter an und verdient eine ſolche Dankbarkeit, daß man kaum erwarten dürfte, hienieden einer ſolchen zu begegnen [1]).

---

1) II. S. 530 f.

Ich bin Biſchof und trage eine außerordentlich ſchwere Laſt, deren Gewicht meine Schwäche niederbeugt, aber ich geſtehe, die zehn Jahre, welche ich im Knabenſeminar zu Paris neben den würdigſten Mitarbeitern und mit den beſten Kindern von der Welt zugebracht habe, verlangten mehr Geduld, mehr Feſtigkeit, mehr Energie von mir, als jemals die Leitung ſelbſt einer großen Diöceſe von mir fordern wird. Die Thatſache iſt, daß die Erziehung ein harter Kampf auf engem Schlachtfelde iſt und zwar nicht allein Leib gegen Leib — haeret pede pes, haeretque viro vir —, ſondern Seele gegen Seele! Und man ſteht manchmal allein, Einer gegen Alle! Es iſt ein beſtändiger furchtbarer Kampf gegen alle die ſchlechten Inſtinkte, gegen alle die ſchlimmen Mächte in der entarteten menſchlichen Natur in ſich und in den Andern! »Spinas ac tribulos« — ſagt die heilige Schrift. Die menſchliche Natur, welche das Terrain der Erziehung iſt, trägt Anfangs beinahe nichts Anderes, als Diſteln und Dornen" [1]).

Indeſſen liegen die Schwierigkeiten nicht ausſchließlich im Kinde und ſeiner entarteten Natur, ſondern auch und ſicher noch mehr in ſeinen Angehörigen. Eine Hauptrolle ſpielt hiebei jene Verblendung und Voreingenommenheit der Eltern gegenüber ihren Kindern, welche ſie immer zu deren Verbündeten macht und ihnen nicht geſtattet, den Erzieher, wie es unerläßlich iſt, in ſeinem Werke zu unterſtützen. „Ich habe ſelten, namentlich mit einer Mutter, über die Fehler ihres Kindes ſprechen können, ohne zu bemerken, daß die mütterliche Liebe ſich ſofort zur Wehr ſetzte und ſich vom Kopf bis zu den Füßen gegen mich bewaffnete.

1) II. S. 387 f.

Digitized by Google

Man muß ſich hier auf einen inneren, unwillkürlichen, beinahe unüberwindlichen Geiſt des Widerſpruchs gefaßt machen. ‚Es iſt ein ſehr heftiges Kind.‘ — ‚O mein Herr, das glaube ich nicht: es gibt auf der Welt kein ſanfteres Kind, es iſt lebhaft und ſeine Nerven werden leicht aufgeregt, aber Heftigkeiten habe ich nie bei ihm geſehen; zu Hauſe zankte es ſich nur mit ſeinen Bonnen, gegen mich ſelbſt iſt es bis zu dem Tage, da ich es Ihnen übergeben habe, das ſanfteſte und zärtlichſte Kind geweſen..‘ — ‚Das glaube ich wohl, Madame, Sie haben nie von ihm verlangt, daß es eine Stunde arbeiten ſolle, Sie haben es *nie* einen ernſten Widerſpruch erfahren laſſen.‘ — ‚Es iſt ein ziemlich träges und gleichgiltiges Kind.‘ — ‚O nein, mein Herr, es iſt vielmehr heftig.‘ — ‚Aber das iſt es ja gerade, Madame; es iſt weichlich und heftig, die Weichlichkeit und die Heftigkeit gehen beinahe immer zuſammen, die weichlichen Kinder können Nichts leiden.‘ — ‚Mein Herr, ich glaube das nicht, Sie kennen meinen Sohn nicht.‘ — Dieſe Widerſprüche gehen zuweilen bis zu den ſeltſamſten Extremen. So habe ich ſelten, wird man es glauben? einem Vater, einer Mutter, ſelbſt den beſten, ſelbſt den verſtändigſten in Betreff ihres Sohnes geſagt: ‚er iſt ein ſchwieriges Kind, wenn Sie ihn nicht ſehr hüten, wird er Ihnen noch große Schmerzen bereiten‘ — ich habe dies ſelten zu Eltern geſagt, ſelbſt zu ſolchen, welche das größte Vertrauen in mich ſetzten, ohne im Augenblick einen Theil ihres Vertrauens zu verlieren. Und dies gerade in dem Augenblick, da ſie kamen, ſich bei mir über dieſes Kind zu beklagen und mir ihren Kummer über die Gegenwart und ihre Unruhe wegen der Zukunft anzuvertrauen. Das, was ſie mir zuerſt von ihrem Kinde geſagt, die Klagen, welche

ſie mehrere Male gegen daſſelbe vorgebracht hatten, nahmen ſie, wenn ich meinerſeits ſie machte, wenn ich ſie wiederholte, gar nicht an. Es ſind mir Eltern vorgekommen, die es mir wenig Dank wußten, daß ich ihnen auf das Wort geglaubt hatte, wenn ſie mir Böſes von ihrem Sohne ſagten. Ich bin einem ſehr ehrenwerthen Mann und trefflichen Chriſten begegnet, der, Vormund und Großvater ſeines Zöglings, mir niemals verziehen hat, daß ich ihm offen ſagte, die Erziehung ſeines Enkels ſei allzu ſchwierig und ich könne es nicht auf mich nehmen, ſie nach Wunſch zu vollenden. Er ſchrieb mir und warf mir vor, dadurch die beiden Familien des Kindes väterlicher und mütterlicher Seits beleidigt zu haben. In der erſten Zeit meiner Berufsthätigkeit und meiner Erfahrungen bin ich einer geiſtig ſehr hochſtehenden, ſehr frommen Mutter begegnet, welche die Anweſenheit und die Fehler ihres Sohnes während dreier Ferientage nicht ertragen konnte, ohne ſich davon erdrückt zu fühlen, die zu mir ſagte: ‚was ſoll ich während dreier Tage mit ihm anfangen?‘ — und die doch dermaßen vernarrt in die Eigenſchaften und Vortrefflichkeiten ihres Sohnes war, daß es für mich eine Unmöglichkeit war, die geringſte Klage gegen ihn vorzubringen, ohne ihren Zorn zu erwecken. Nach einem der ſchwerſten Vergehen, das geeignet war, eine Mutter im höchſten Grade aufzubringen, ſagte dieſe chriſtliche Frau, die Tugend ſelbſt, eines Tages zu mir: ‚Darum ſchlägt man noch keine Katze!‘ Ich habe dies mit eigenen Ohren gehört. Sie fügte noch hinzu: ‚Es gibt in der Welt brave Leute, welche Schlimmeres gethan haben und deßwegen doch brave Leute ſind.‘ Soviel lag ihr daran, ihren Sohn zu rechtfertigen, daß ſie endlich ſogar ſoweit gieng, mir zu ſagen: ‚Ich möchte nicht be-

Digitized by Google

haupten, daß ſein Vater in ſeinem Alter nicht noch weit Schlimmeres gethan hat und doch iſt ſein Vater heute ein ausgezeichneter Mann.‘ — Nachdem ein anderer Knabe die größten Schmähreden gegen die liebenswürdigſten ſeiner Mitſchüler ausgeſtoßen und ſich gegen den beſten ſeiner Lehrer, gegen Den, der Alles für ſeine Seele gethan, mit dem größten Undank benommen, ging er eines Tages ſo weit, dieſen frommen Prieſter in der allerempfindlichſten Weiſe zu beleidigen, als ich es ſeiner Mutter erzählte und ihr anzeigte, daß die Stunde der Trennung gekommen und daß dies Alles nicht länger zu ertragen ſei, entgegnete ſie mir im gereizteſten Tone: ‚Peter hat Recht, mein Herr, jener Mann iſt ein Dummkopf . . er hat das Kind nicht zu behandeln gewußt . . mein Peter hat ein Herz von Gold.‘ Auch dies war, ich muß es ſagen, eine Frau von ausgezeichnetſtem Geiſte, von zarteſtem Herzen, von edelſter Natur, aber es war eine verblendete Mutter.‘ — Andern Eltern bin ich begegnet, welche ſich ſo ungern die Wahrheit über ihre Kinder ſagen ließen, daß ſie ſogar eine Erziehungsanſtalt vorzogen, wo man Alles vertuſcht, wo man ſie täuſcht, wo man ihnen Zufriedenheitszettel und gute Zeugniſſe ſchickt, wenn ihre Kinder nur ſchlechte verdienen, wo man ihnen ſagt, ihre Kinder arbeiteten, führten ſich gut auf, würden ausgezeichnete Weſen, während es klar iſt, daß man ſich nicht einmal mit ihnen beſchäftigt, daß die armen Kinder weder ihre Studien, noch ihre Klaſſen abmachen und nach zehn Jahren von dort durchaus unfähig fortgehen, ohne Luſt an der Arbeit und ohne noch den Schatten von Unterricht empfangen zu haben. Während der ganzen Zeit aber hat man dieſe armen Eltern nicht gequält, hat ſie in Ruhe gelaſſen, hat ihnen geſagt: ‚Alles

geht gut' — und ſie haben dies ihren Freunden und ihrer Familie wieder ſagen können. Deßhalb ziehen ſie ſolche Anſtalten einem ſtrengen Erziehungshauſe, gewiſſenhaften und aufrichtigen Lehrern bei Weitem vor, welche ſie von Allem unterrichten, benachrichtigen, ihren Beiſtand anrufen, ſie von Allem, von ihren Befürchtungen wie von ihren Hoffnungen, vom Guten wie vom Böſen in Kenntniß halten" [1]).

Nachdem wir mit dem Angeführten in Kürze gezeigt haben, von welchen Anſchauungen der Verfaſſer hinſichtlich des Erziehungswerkes im Großen und Allgemeinen ausgeht, möge es geſtattet ſein, einige ſeiner Grundſätze über die rechte Art der Erziehung und des Unterrichts für die Beurtheilung der vorliegenden Schrift und, was mehr werth wäre, für die praktiſche Befolgung hervorzuheben. Wir wählen zu dieſem Zwecke ſeine Aeußerungen über die Rückſicht und Achtung, welche der Erzieher der Freiheit ſeiner Zöglinge ſchuldet. „Das Kind iſt kein paſſives Weſen ohne Thätigkeit, kein Baum, keine Pflanze; nein, es iſt ein intelligentes und moraliſches Geſchöpf; und, man beachte es wohl, ſelbſt die Pflanze hat eine eigene Vegetationskraft, einen Saft, einen Keim, eine Lebenswurzel. Nur das todte Holz ſchneidet und formt man, ohne es zu ſchonen, ohne es zu befragen, ohne etwas von ihm zu erwarten. Das Kind, welches Ihr erziehet, iſt kein todtes Holz; es iſt ein erhabenes Weſen, der Wahrheit und der Tugend, der Erkenntniß und der Liebe fähig; es iſt ein thätiges, mächtiges, ſich ſelbſt beſtimmendes Geſchöpf; begabt mit Gewiſſen und Freiheit muß es nothwendig ſelbſt handeln, ſich ſelbſt ent-

1) II. S. 264 ff.

wickeln. Dieſe Thätigkeit, dieſe Mitwirkung iſt ihrer Natur nach weſentlich frei, ſie kann, ſie ſoll geweckt, unterhalten, ermuthigt werden, nie aber gewaltſam gezwungen. Die ſchönen und heiligen Lehren des Chriſtenthums über die Freiheit des Menſchen, über ſeine hohe Beſtimmung und über die Achtung, die ihm gebührt, finden hier eine ernſte und bedeutſame Anwendung. Das thätigſte Princip in dieſem Kinde, das mächtigſte und fruchtbarſte iſt die menſchliche Freiheit — immer unter der einen Bedingung, daß ſie geachtet werde. In der Erziehung iſt d a s, w a s d e r E r z i e h e r d u r c h ſ i c h ſ e l b ſt t h u t, w e n i g; d a s w a s e r *t h u n* l ä ß t, A l l e s; i c h m e i n e d a s, w a s e r f r e i *t h u n* l ä ß t. Wer dies nicht begreift, hat von dem Werke der menſchlichen Erziehung nichts begriffen.. Gewiß muß man das Böſe ſtrafen, aber niemals gewaltſam zum Guten zwingen, ſonſt iſt es nichts Gutes mehr. Dränget, reizet, ermahnet zum Guten, aber zwinget nicht dazu. Der gewaltthätige Zwang ſchadet wie überall ſo auch in der Erziehung der Entwicklung der Natur, d. h. dem eigentlichen Werke, um welches es ſich handelt. Wenn es ſo wenig glückliche Erziehungen giebt, ſo hat dies ſeinen Grund darin, daß ſo wenige wahrhaft frei, freiwillig, hochherzig ſind, wie ſie doch ſein ſollten. Ich ſcheue mich nicht, zu ſagen: es iſt der große Fehler der Erziehung ſeit fünfzig Jahren, daß ihr die Freiheit fehlt. Haben wir nicht gehört, wie unſer Jahrhundert jene merkwürdige Behauptung ausſprach und als Princip aufſtellte: die franzöſiſche Kindheit und Jugend ſolle in einen Schmelztiegel geworfen und wie eine Münze mit einem und demſelben Stempel geprägt werden? Ich habe ſchon Gelegenheit gehabt, dieſe traurigen Worte und den ſchweren Irrthum, welchen ſie, Jenen die ſie ausſprechen

ohne Zweifel unbewußt, in ſich ſchließen, zu widerlegen, aber ich muß es offen geſtehen: je mehr ich darüber nachdenke, um ſo weniger verſtehe ich ſie, um ſo mehr verdunkeln ſie vor meinen Augen Alles, was das Werk der Erziehung Edles, Erhabenes, Ideales, Feines, Freies, Göttliches enthält. Ich finde, daß ſich unſere ſchöne franzöſiſche Sprache gegen die Gemeinheit dieſes Bildes ſträubt. Und verſucht man nicht dennoch ſeit fünfzig Jahren, es mit Gewalt bei uns zur Ausführung zu bringen? Nicht nur die Freiheit der Familie und ihre primitiven und unverletzlichen Rechte [1]), ſondern vor Allem die Freiheit der Kindheit und ihre heiligen Rechte ſind falſch verſtanden worden. Was mich betrifft, ſo erkläre ich, daß ich, ſo lange ich mich, näher oder ferner, mit der Erziehung der Jugend beſchäftigen kann, in dem geringſten Kinde die menſchliche Freiheit noch höher achten werde, als in dem gereiften Menſchen, weil dieſer ſie gegen mich wenigſtens zu vertheidigen wüßte, was das Kind nicht kann. Nein, niemals werde ich die Kindheit in dem Punkte beleidigen, daß ich ſie als einen Stoff betrachte, den ich in einen Schmelztiegel werfen und mit dem Gepräge, welches ihm mein Wille geben wird, daraus hervorgehen laſſen kann. Das Kind iſt der Menſch ſelbſt, der Beſitzer aller Gaben, aller Hoffnungen, aller wachſenden Kräfte der Menſchheit, angethan mit der ganzen Gnade, mit der ganzen Thätigkeit, mit der ganzen menſchlichen Würde. Deßhalb muß man es mit Ehrfurcht behandeln. ‚Aber es iſt ſo ſchwach,‘ ſagt man. — Dies iſt ein grober Irrthum! Ihr kennet es nicht; es iſt ſtärker als Ihr. Uebrigens, wäre es auch ſo ſchwach, wie Ihr ſagt, man müßte es doch und

1) Guizot.

Digitized by Google

zwar vor Allem in ſeiner Schwäche achten. Man muß aber auch ſeine Stärke achten! Sie iſt nicht gering. Dieſes Kind, ſo ſchwach es iſt, kann Euch beſiegen. Ihr könnt es ſchlagen, Ihr könnt es vernichten; es iſt nicht beſiegt, ſondern Ihr ſeid es; ſein Wille, ſeine Seele ſetzt Euch einen unüberwindlichen Widerſtand entgegen. Und Ihr habt nichts gethan, als eine ſtupide und barbariſche Handlung! Und das Kind, es verachtet und haßt Euch! Was vermögt Ihr, um dieſe Verachtung und dieſen Haß gegen Euch zu verhindern? Ich höre Euch; Ihr werdet mir erwidern: Euch ſtehe das Hilfsmittel zu Gebote, das Kind Euerer Seits ebenfalls zu haſſen und zu verachten! Das iſt wahr, aber was gewinnt Ihr hiebei? Ihr werdet vielleicht fortfahren, es für ſein Geld zu erziehen; wenn aber die Jugend eines großen Landes in dieſer Weiſe erzogen wird, was wird das Land dabei gewinnen? Nein, ich habe niemals eine größere Entfaltung von moraliſcher Kraft geſehen, als jene, welche die ſchwächſten Kinder gegen die Lehrer ihrer Kindheit an den Tag legten, die nichts Anderes konnten, als ſie gewaltſam zwingen. In dieſen jungen Seelen gibt es zuweilen Tiefen einer in ihrer Einfalt und Gerechtigkeit erſchreckenden Verachtung. Es iſt unter allen derartigen menſchlichen Gefühlen unſtreitig dasjenige, dem ich am wenigſten die Stirne bieten möchte“ [1]).

In der Religion aber und im Gewiſſen hat die Freiheit des Menſchen ihre eigentliche Stätte, ihr innerſtes und unverletzliches Heiligthum. Darum wirkt der Zwang nirgends verderblicher und nirgends iſt die Achtung der Freiheit nöthiger, als in der religiöſen Erziehung. „Wer Ihr

1) I. S. 187 ff. Vgl. über die verderblichen Folgen des Zwangs im Unterricht S. 200 ff.

auch ſein möget, Prieſter oder Laie, Erzieher oder Familienvater, Ihr wißt, wenn es ſich um die religiöſe und moraliſche Erziehung der Kinder handelt, rein Nichts, wenn Ihr nur zu befehlen, zu zwingen, nur den Buchſtaben des Geſetzes auszuführen verſteht. Ihr habt nicht einmal die erſten Anfangsgründe der Erziehung der Seelen begriffen, Ihr beſitzt nicht einmal die ſchwächſte Vorſtellung von dieſer großen Aufgabe. Wenn es ſich um Gott und die Religion, um den Menſchen und ſein Gewiſſen handelt, da hilft ſchlagen, zanken, tadeln gar Nichts; man muß die Liebe wecken, aber bedenket wohl, zu dieſem Zwecke müßt Ihr ſelbſt lieben. Es unterliegt keinem Zweifel: wenn Ihr die Religion nur als Aushängeſchild benützen wollt, wenn es Euch genügt, von den armen Kindern Nichts als die peinliche Ausführung gewiſſer äußerer Verrichtungen zu verlangen, ſo rührt die Trommel und läutet die Glocken; Jeder wird ſich erheben, Jeder wird gehen; wenn Ihr es wollt, wenn Ihr Character habt und dafür bekannt ſeid, ſo zittert Jeder und gehorcht Euch, und ich ſehe alle Klaſſen Eueres ‚Etabliſſements‘ zur Kapelle ſchreiten und Euere Zöglinge unter der Leitung ihrer Studienmeiſter im Schritt, in geſchloſſenen Reihen und regelmäßigen Abtheilungen dort ankommen. Aber ich werde mit dem Erzbiſchof von Cambray ſagen: ‚Solch eine Polizei iſt bewunderungswürdig, ich aber möchte eine aufrichtige Frömmigkeit.‘ Wo iſt dieſe? Was habt Ihr für ſie gethan? Je mehr Ihr gegen dieſe Kinder einen kalten und herriſchen Zwang anwendet, um ſie zur äußeren Erfüllung ihrer religiöſen Pflichten anzuhalten, ohne daß die officielle Inſpection jemals etwas zu tadeln findet, deſto gewiſſer werdet Ihr ihnen nur eine maskirte und trügeriſche Religion aufdrängen.

Digitized by Google

Und wenn dieſer abſcheuliche Zwang zehn Jahre gewährt hat, wenn dieſes Kind, das ſo zwiſchen einen Religionslehrer, der predigt und Beichte hört, Profeſſoren, die Nichts glauben und einen Director des Etabliſſements, der Alles gebieteriſch im Gange hält [1]), geſtellt iſt, wenn dieſes Kind ein Jüngling geworden — von ſeinem fünfzehnten bis zu ſeinem zwanzigſten Jahre — bildet ſich im Grunde ſeines Herzens ein geheimes Geſchwür voll Haß und Irreligion; es ‚fängt an zu ahnen, daß man ein abſcheuliches Spiel mit ihm getrieben hat' und es bedarf oftmals weiterer zwanzig Jahre, um in dieſer vernichteten Seele einen Strahl religiöſen Glaubens, einen Hauch der Liebe und des Lebens wieder wachzurufen" [2]).

Wie der Verfaſſer die tiefgreifenden Mißſtände, an welchen die moderne Erziehung leidet, klar darlegt und zu beſeitigen beſtrebt iſt, ebenſo verſtändig urtheilt er in Dingen, welche mehr das große Ganze und die menſchliche Geſellſchaft als ſolche betreffen. Unter vielem hieher Gehörigen möchten wir die Art und Weiſe anführen, in welcher er die Nothwendigkeit der claſſiſchen Studien und der auf ſie gegründeten höhern Erziehung gegenüber dem modernen Materialismus vertheidigt, welcher jene für überflüſſig erklärt und ſich mit einer bloßen Fachbildung [3]) begnügen zu dürfen glaubt. „Das, was man die poſitive Seite der Dinge nennt, iſt ſo der allgemeine Geſichtspunkt des Jahrhunderts geworden, die materiellen Intereſſen haben

1) Ueber den Religionsunterricht in den franzöſiſchen Collegien, auf welchen hier angeſpielt wird, vgl. I. S. 126 ff.

2) I. S. 228 f. Vgl. über die practiſche Ausführung der aufgeſtellten Grundſätze II. S. 79 ff.

3) Ueber die induſtrielle, kaufmänniſche und künſtleriſche Erziehung vgl. I. S. 284 ff.

Digitized by Google

bei uns ein ſo großes Uebergewicht gewonnen und ſind, wenigſtens für einen Moment, ſo herrſchend und ſo mächtig geworden, daß Nichts gewöhnlicher iſt, als die Nothwendigkeit der höhern Erziehung in Frage geſtellt zu hören. Man beachtete nicht einmal mehr, wie wichtig es für Alle iſt, daß die höheren, daß die maßgebenden Klaſſen der Geſellſchaft nicht ausſchließlich mit beſondern und profeſſionellen Kenntniſſen ausgeſtattet ſeien, gerade als ob die großen ſocialen und religiöſen Tugenden, welche die Sitten beſchützen und fördern, welche die bürgerliche Hingebung und den politiſchen Muth einflößen, nicht vor Allem ihnen nothwendig wären. Als ob die allgemeinen Kenntniſſe, welche den Geiſt erweitern und kräftigen, nicht gerade dadurch geeignet wären, die materiellen und poſitiven Kenntniſſe zu vervollkommnen! Als ob man nicht, indem man an die Stelle der höhern intellectuellen Erziehung den reinen Fachunterricht ſetzt, die Geſellſchaft dazu verurtheilte, nicht weiter als ein Leib ohne Seele zu ſein, nur nach dem beſchränkten Geſichtskreis des Inſtinctes ohne Einſicht zu handeln, nicht weiter zu gehen, als die engen Wege eines Fortſchreitens ohne wirklichen Fortſchritt! Als ob das ernſte, gründliche und intelligente Studium der drei Sprachen und der großen Literaturen, der griechiſchen, der lateiniſchen und vaterländiſchen, nicht die tiefſten Philoſophen, die erhabenſten Dichter, die weiſeſten Morallehrer, die bedeutendſten Hiſtoriker in die Schule einführte! Als ob jene Humaniora, gegen welche man vielleicht mehr aus Unwiſſenheit als böſem Willen ſo laute Einwendungen erhoben hat, nicht einfach die Vervollkommnung der Vernunft und der Sprache durch das Studium der ſchönſten Denkmale des menſchlichen Gedankens und Wortes wären! Als ob ſie nicht ſeit Jahr-

Digitized by Google

hunderten Europa erzogen und zum Glück und Ruhm der ganzen Geſellſchaft Menſchen einer höheren Menſchlichkeit gebildet hätten! Nein, was man auch ſagen mag, es bleibt doch nicht weniger wahr und wird es immer bleiben, daß die Literatur, die Geſchichte, die Beredtſamkeit und die Philoſophie die Töchter der Humanität und die Königinnen der Welt ſind. Es bleibt nicht weniger wahr, daß es mit ſehr geringen Ausnahmen die Schriftſteller, die Hiſtoriker, die Redner und die Philoſophen ſind, welche immer in ihrem Jahrhundert und in ihrem Vaterlande einen leitenden tiefen und univerſellen Einfluß im Guten oder Schlechten ausgeübt haben. Was würde, frage ich, der Beamtenſtand ſein, wenn in Zukunft die ganze Erziehung des Beamten ausſchließlich in der Fachwiſſenſchaft beſtünde? Was würde die Diplomatie ſein, wenn die Erziehung des Diplomaten auf das äußerliche Studium des Völkerrechtes beſchränkt wäre? Was würde die Verwaltung der Nationen ſein, wenn die Vorbereitung darauf nur in der Zeit beſtünde, da die jungen Beamten als Supernumeräre dienen? Was würde ſelbſt die Kunſt, die hohe Induſtrie und der Großhandel ſein, wenn die ganze Erziehung des Künſtlers, des großen Induſtriellen, des Handelsherrn einzig in einem Atelier, in einer Manufactur, in einem Hüttenwerk oder Comptoir vollzogen würde? Die Genie's, welche man ohne Pflege ſich entfalten ſieht, ſind ſelten und ich behaupte, da ich es wenigſtens öfter genau beobachtet habe, daß ſie niemals den höchſten Punkt der natürlichen Entwicklung erreicht haben, zu dem ſie durch die Erziehung ſicherlich gekommen wären. Selbſt in der Literatur genügt der Geiſt allein nicht: die wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe und die Stärke, welche die höhere Erziehung verleiht, ſind unerläßlich. Wenn

Digitized by Google

mancher Dichter ſeine Humaniora gemacht hätte, wäre er vielleicht ausgezeichnet geworden, während er ſo nichts weiter als rührend, zart, anmuthig, zuweilen kraftvoll, aber formlos iſt und weniger wegen ſeiner Leiſtungen, als wegen der Stellung bewundert wird, in der er geboren wurde. Welches würde außerdem das gemeinſame Feld ſein, auf welchem ſich die auserleſenen Intelligenzen begegnen könnten, die auf die eine oder andere Weiſe von der Vorſehung berufen ſind, ihrem Vaterlande in den großen Aemtern zu dienen und Ihresgleichen hilfreich zu ſein? Iſt es nicht nothwendig, daß ſich alle dieſe Geiſter auf einer gewiſſen Höhe finden und verſtehen können? ... Beſteht denn das Leben der Nationen nur im Wohlergehen und in der materiellen Stärke? Trägt denn nicht die Höhe der öffentlichen Sitten zu ihren Wohle bei? Sind die Wiſſenſchaften nicht mehr ein edler Schmuck für alle Völker? Iſt die Religion nicht mehr ihre Führerin? Iſt ſie nicht mehr ihr Troſt, ihre Hoffnung, die theuerſte ihrer Traditionen? Soll man die Bibliotheken verbrennen, in welchen der menſchliche Geiſt ſeine erhabenſten Meditationen, ſeinen reinſten Aufſchwung niedergelegt hat, und dieſe Schätze nicht mehr den kommenden Generationen mittheilen? Soll die ganze Menſchheit an der Scholle kleben? Soll für alle Geiſter ein gleichmäßiges Niveau materieller Kenntniſſe gezogen und dieſe zu einem caudiniſchen Joch der menſchlichen Intelligenz gemacht werden? Soll man endlich alle die Kräfte des menſchlichen Genie's nach dem Meter beſchneiden wie einen überall zu gleicher Höhe geſchnittenen Wald, worin das Auge nicht mehr jene hohen und ſtolzen Stämme, jene den Boden beſchützenden Bäume entdeckt, welche durch die Kraft ihres Schaftes, durch die Ausdehnung ihrer Zweige, durch den Reichthum und die

Friſche ihres Blätterwerkes eine Zierde der Erde bilden, deren ſtolzes Haupt, prächtig von den Strahlen der Sonne vergoldet, im hellſten Glanze leuchtet? Nein, zur Ehre und, ich muß es hinzufügen, zum wahren Glück des Menſchengeſchlechtes muß man in Denjenigen, welche ſeine Häupter und ſeine natürlichen Führer ſind, die Traditionen einer hohen Intelligenz und einer ſtarken Vernunft, einer zarten Tugend und einer tiefen Frömmigkeit wieder beleben und verewigen. Mögen dieſe wenigſtens, weil ſie die Seele des ſocialen Lebens ſein ſollen, nicht auf den Materialismus einer rein poſitiven Erziehung reducirt werden und durch ſie Diejenigen, welche gleichſam die Glieder und der thätige Körper der Geſellſchaft ſind, wenigſtens fühlen, daß ein höherer Geiſt ſie hält und belebt! Ja, es wird für eine Nation immer von Wichtigkeit ſein, Politiker zu beſitzen, deren Jugend durch die Lehren eines Tacitus und Boſſuet gebildet worden iſt; Redner, welche Demoſthenes und Cicero und die Hauptwerke der chriſtlichen Beredtſamkeit kennen; Beamte, welche ihr Ohr den tauſend Accenten der leidenden Menſchheit und zu gleicher Zeit den Belehrungen höherer Weisheit über die ewige Gerechtigkeit geliehen haben... Es iſt wahr, die Induſtrie, die Künſte, der Handel haben im Leben der Völker eine weit bedeutendere Rolle eingenommen, als ſie jemals innegehabt und weit entfernt, mich darüber zu beunruhigen, ſegne ich ſogar die Vorſehung dafür; dies iſt aber kein Grund, daraus die Krone des ſocialen Gebäudes zu machen. Es iſt im Gegentheil ein Motiv, mehr als je die ernſteſte Aufmerkſamkeit und die nöthigſte Sorgfalt der hohen Erziehung der Seele zuzuwenden, damit das intellectuelle und moraliſche Leben der Völker ſich noch höher erhebe als

ihr materielles und nicht davon verſchlungen oder geſchädigt werde" [1]).

Was in dieſen beredten Worten zu Gunſten der claſſiſchen Studien geſagt iſt, gilt auch für Deutſchland, denn bei uns iſt die Werthſchätzung der Humaniora nicht weniger in der Abnahme begriffen und die einſeitige Vorbereitung oder vielmehr Abrichtung für ein beſtimmtes Fach oder einen ſpeciellen Lebensberuf greift in erſchreckender Weiſe um ſich. Aber dieſe Uebereinſtimmung der Verhältniſſe in Frankreich und Deutſchland findet ſich noch in vielen andern Richtungen und darum ſind die Mittheilungen, welche der Verfaſſer über das Erziehungs- und Unterrichtsweſen ſeines Vaterlandes macht ſowie die Urtheile, die er daran knüpft, auch für uns vom größten Intereſſe. In dem ſchönen Capitel „Keiner iſt hienieden, um Nichts zu thun, für Jeden gibt es einen Stand, eine Thätigkeit, eine Arbeit" begegnen wir einer Schilderung des franzöſiſchen Adels, welche auch für Deutſchland wahr ſein dürfte. „Nichts thun! Inmitten dieſer ungeheueren Bewegung aller Schichten der Geſellſchaft, welche trachten, ſich zu verbeſſern, ſich zu veredeln, ſich zu erheben, ſich zu bereichern durch die Induſtrie, durch den Handel, durch die Landwirthſchaft, durch die Arbeiten des politiſchen Lebens! Nichts thun! d. h. abdanken, d. h. ſich vernichten! Nicht verſtehen, daß wir in einer Zeit leben, wo man ſeines Vermögens wegen, wenn man ſolches von dem Vater erhalten hat, gewiſſermaßen Verzeihung zu erlangen ſuchen muß; die Neuemporgekommenen der modernen Geſellſchaft zu dem Vorwurf gegen die Söhne der großen Familien berechtigen: ſie blieben

1) I. S. 334 ff.

inmitten des allgemeinen Fortſchrittes unbeweglich in ihren Standesvorurtheilen, ſtationär in ihrem Vermögen, zurückſchreitend in ihren Ideen, ſie thäten Nichts und wollten Nichts thun! Das iſt unmöglich. Und Diejenigen, von denen ich ſpreche, ſehen ſie nicht ein, daß ſich mit dem Luxus und mit dem Müßiggang die Theilung des Eigenthums und die Gleichheit der Erbtheile verbinden, um daſſelbe zu vermindern, zu zerſtückeln, zu verzehren? Bei Vielen, ach, glänzt noch Alles nach Außen hin und nach Innen iſt ſchon Alles Elend und Verfall. Nichts thun! Aber einfach vom materiellen Standpunkt aus betrachtet iſt es die Vernichtung der einzigen Macht, durch welche ſie noch ein gewiſſes Uebergewicht beſitzen, des Eigenthums! Ehemals hatten ſie das ruhmreiche Vorrecht des Militärdienſtes, ſie waren die Erſten im Kriege, um ihr Blut für das Vaterland zu vergießen. Gewiß, dies war Etwas; dadurch allein ſchon waren ſie groß! Wenn auch für die Bildung des Geiſtes kein Gewinn daraus hervorging, ſo kräftigte ſich doch der Character. Der Hochſinn, die ritterliche Hingebung, alle kriegeriſchen Tugenden entfalteten ſich in ihrem ganzen Glanze. Heute iſt Alles anders geworden. Der Degen, die Tapferkeit ſtehen immer noch in hohem Anſehen bei uns, aber alle Hände ſind berechtigt, den Degen zu ergreifen. Der Oberbefehl über die Armeen iſt kein Privileg mehr, gleich der Krone eines Philipp Auguſt's gehört er dem Würdigſten.. Den Großhandel, die große Induſtrie, oft ſogar obrigkeitliche Würden und die meiſten öffentlichen Aemter verächtlich von ſich ſtoßen wollen, iſt das Vorurtheil oder Vernunft? Sich für jede andere Beſchäftigung, jeden anderen Ruhm, die Beſchäftigung und den Ruhm durch die Waffen aus-

Digitized by Google

genommen, für zu gut halten, iſt das recht und klug? Anders dachten Genua, Venedig, Karthago und Florenz, dieſe großen Königinnen der Meere, dieſe erhabenen Beherrſcherinnen des Handels im Orient und im Occident. Hat der genueſiſche, der venetianiſche, der florentiniſche Adel ſich in ſeinen Verbindungen nicht ſo hoch erhoben, wie die älteſten ſouveränen Häuſer Europas? Sind dieſe Erfahrungen, dieſe Beiſpiele nicht wenigſtens eine mächtige Lehre, eine peremptoriſche Entgegnung für die Erben jener großen Familien unter uns, die ſich zum Nichtsthun verurtheilen und ſich in nothwendiger Folge davon verſchlechtern, ohne Intelligenz, ohne Thätigkeit, ohne Einfluß bleiben? Wie oft habe ich nicht die ausgezeichnetſten Männer des Landes bitter das Schickſal Derjenigen beklagen gehört, deren Sache ich in dieſem Augenblick vertrete, denn ich vertheidige ihre Sache gegen ſie ſelbſt. Welcher würdige Mann, welche ehrbare Frau hat nicht die Lebensweiſe ſo vieler junger Leute beklagt, die der Würde ihrer Geburt entſagen zu wollen ſcheinen und nichts Anderes können, als, um mich des vulgärſten Ausdruckes zu bedienen, ach, nichts Anderes können, als das Pflaſter von Paris treten. Das Pflaſter von Paris treten! Das heißt: den Beſuch der Jockey-Clubs, des Boulevard des Italiens, des zügelloſen Spieles, der Foyers der Schauſpielhäuſer; d. h. die Pferde, die Hunde, die Cigarren, die Frauen und die Niedrigkeiten aller Art, die man gar nicht nennen darf, zum Lebenszweck machen! Das ſind die beklagenswerthen Folgen des traurigen Nichtsthuns. Iſt aber dies unheilvolle Vorurtheil, daß ein Mann von Stand Nichts thun ſolle oder wenigſtens Nichts thun könne, nicht abſolut das Vorurtheil jener früheren Zeit, da die Edelleute und großen Herrn behaupteten,

Digitized by Google

ſie ſollten, brauchten Nichts zu können, nicht einmal Leſen und Schreiben, ſie ſeien nur dazu da, gute und tüchtige Degenſtöße auszutheilen, und die Wiſſenſchaft und Literatur zieme ſich nur für die Bürgerlichen und Geiſtlichen. Dieſes Vorurtheil, das in ſeiner natürlichen Rohheit doch wenigſtens etwas Energiſches und Stolzes beſaß, hat ſich, mehr als man glaubt, in den franzöſiſchen Sitten forterhalten, indem es nur an ſeiner Energie einbüßte. Daher rührte ehemals und theilweiſe auch heute noch jene Furcht vor der öffentlichen Erziehung; daher werden ſo viele adelige Kinder zur Privaterziehung verurtheilt, d. h. nur allzuoft — wenige ehrenvolle Ausnahmen abgerechnet — zur Verweichlichung des Characters und zur Mittelmäßigkeit des Geiſtes [1]). Ich habe aus dem Munde eines Mannes von großem Verſtande jene bemerkenswerthen Worte vernommen: ‚Eine uſurpatoriſche und geſchickte Regierung, welche ſich der großen Geſchlechter entledigen und ſie ausrotten möchte, könnte ſich darauf beſchränken, von ihnen, unter dem Vorwande der Achtung für ſie ſelbſt, zu fordern, ſie ſollten ihre Kinder bei ſich zu Hauſe, allein, ferne von Ihresgleichen, im beſchränkten Horizont der Privaterziehung und des Privaterziehers aufwachſen laſſen‘. Ich trage kein Bedenken, zu glauben, daß dies immer die große Gefahr der königlichen Geſchlechter und der fürſtlichen Erziehungen geweſen iſt... Die Jagd, die Romane, die Pferde und die Hunde ſind für Nichts und für Niemanden genügend. Mit der heiligen Schrift will ich Euch zurufen: ‚Non oderis opera laboriosa et rusticationem creatam

1) Vgl. über die bei Adeligen ſo gewöhnliche, durch Hofmeiſter geleitete Privaterziehung und deren Nachtheile in intellectueller und moraliſcher Beziehung II. S. 579 ff.

Digitized by Google

ab Altissimo — Haſſe nicht beſchwerliche Arbeit, noch den Landbau, den der Höchſte geſchaffen'. Der Ackerbau iſt die Grundlage des menſchlichen Lebens. Ja, wenn die Induſtrie und der Handel Euch nicht anſtehen, ſo ſeid adelige und ſogar, wenn Ihr könnt, erlauchte Ackerbauer. Dies iſt noch ein ſchöner und ruhmvoller Theil der Arbeit. Seid getreu dem Boden, der Euch Eueren Namen und Euer Vermögen gegeben hat und der Boden wird auch Euch getreu ſein und die Bevölkerung wird Euch ſegnen. Wenn ſie Euch ſeit einigen Decennien weniger ſegnet, ſo tragt Ihr ſelbſt die Schuld, weil Ihr ſie zu viel vernachläſſigt habt. Warum wollt Ihr, Euere wahrhafte und gediegene Größe geringſchätzend, in Paris, in den Cirkeln des zerſtörenden Spieles und Genuſſes ein Euerer unwürdiges Leben führen? Warum wollt Ihr den Reſt Euerer Güter in den Abgrund des Luxus und der Ausſchweifungen werfen, die aus dem Müßiggange hervorgehen, ſtatt daß Ihr in ehrenwerther Weiſe Eueren eigenen Grund und Boden bewohnt, ſtatt daß Ihr im Vaterlande ſolche tiefe Wurzeln faßt, welche ſelbſt die Revolutionen nicht auszureißen vermöchten, ſtatt daß Ihr, rings um Euch Wohlthaten austheilend, die Liebe und Achtung der armen Bevölkerung erwerbt, die Nichts will, als Euch freiwillig jene Treue leiſten, welche ſie Eueren Vorfahren ſchuldig war. Warum ſo edle Sorgen Eueren Geſchäftsführern, Notaren, Intendanten, Advocaten überlaſſen, die ſich an Euerer Statt verehren und wählen laſſen, die ſomit Euere eigentlichen Nachfolger und heute an Euerer Stelle die Vertreter des Volkes ſind? In der heiligen Schrift ſteht ein Wort, deſſen Schwere Gott auf keinen Menſchen in meinem Vaterlande fallen laſſen möge! Es iſt ein ſchreck-

Digitized by Google

liches Wort, wie es nur je eines gab, das von Jedermann tief erwogen werden ſollte: „Auferetur factio laſcivientium, — Mit der Geſellſchaft der Schwelger ſoll es aus ſein" [1]).

Bevor wir mit unſerer Anzeige abſchließen, möge noch geſtattet ſein, einige Bemerkungen des Verfaſſers mitzutheilen über Frankreichs ſociale Zuſtände, welche mit Erziehung und Unterricht zuſammenhängen, jedoch glücklicher Weiſe ihr Gegenſtück in Deutſchland noch nicht finden. Wir wählen die vom Staate angeſtellten Volksſchullehrer. „Hören wir, in welchen Worten Herr Lorrain, längere Zeit Profeſſor der Univerſität, ſeit Kurzem Vorſteher eines Collegs in Paris, in ſeiner Darſtellung des Elementarunterrichtes in Frankreich zu Ende des Jahres 1833 Mittheilung macht, welche ſich auf die Berichte von hundert und neunzig mit der Viſitation der Schulen in Frankreich während jenes Jahres beauftragten Inſpectoren gründet: ‚Von den Pyrenäen bis zu den Ardennen, in Calvados, in den Bergen der Iſère, wie im Weichbilde der Hauptſtadt haben die Inſpectoren nur einen Schmerzensſchrei ausgeſtoßen. Das Elend der Lehrer kommt ihrer Unwiſſenheit und der nur allzuoft durch ihren ſchlechten Lebenswandel verdienten öffentlichen Verachtung gleich. Es iſt ein ſchmutziges Schauſpiel und das Herz empört ſich, wenn man dieſes Chaos all' der Beſchäftigungen, dieſes Repertoir all' der Laſter, dieſes Verzeichniß all' der menſchlichen Schwachheiten lieſt. Von dem Lehrer an, der ſich durch ſeine Frau erſetzen läßt, während er auf die Jagd geht, bis zu dem Mörder, welchen der Inſpector

1) I. S. 246 ff. Vgl. die Aehnlichkeit zwiſchen Frankreich und Deutſchland in Behandlung des Religionsunterrichtes an den höhern Schulen I. S. 127 ff.

Digitized by Google

vergeblich in ſeiner Schule ſucht, weil er ſoeben in das nächſtgelegene Gefängniß abgeführt wird — wie viele Abſtufungen der Schlechtigkeit! Von dem durch den Municipalrath verurtheilten Wucherer bis zum freigelaſſenen Zwangsarbeiter, von dem für das Läuten der Glocken während eines Gewitterſturmes durch die Gemeinde bezahlten Schulmeiſter bis zu jenem Lehrer, welcher Prieſter der franzöſiſchen Kirche iſt — wie viele verſchiedene Aemter!' Herr Lorrain theilt ferner einige Geſpräche zwiſchen dem Inſpector und den Elementarlehrern mit: ‚Mein Herr', ſagt der Inſpector beim Eintritt in einige Schulen, ‚wie weit ſind Sie im Unterricht der Moral und der Religion? Antwort: Solche Dummheiten lehre ich nicht. Anderwärts — im Departement de la Manche — geht eine Schule mit dem Lehrer in der Stadt ſpazieren, den Tambour an der Spitze, die Marſeillaiſe ſingend, womit ſie aufhört, wenn ſie am Pfarrhauſe vorüberkommt, um dafür aus vollem Halſe zu ſchreien: Nieder mit den Jeſuiten! Nieder mit den Pfaffen!' Wenn es ſo in ganz Frankreich wäre und man würde uns fragen: iſt der franzöſiſche Klerus dem Elementarunterrichte gewogen? ſo würden wir nicht ſäumen, zu entgegnen, daß er auf den Schutz deſſelben nicht zu zählen habe. Und doch muß man, ohne den Schutz des Klerus, am Schickſal des Elementarunterrichtes auf dem Lande verzweifeln. Hierauf wird man mir erwidern, der Zuſtand des Elementarunterrichtes ſei damals in der That ein ſchrecklicher geweſen; ſeit jener Zeit habe er ſich aber wohl verbeſſert. Ich möchte dies gern glauben; wende ich aber der Sache meine Aufmerkſamkeit zu, ſo höre ich in dieſer Beziehung ſonderbare Geſtändniſſe und ich erfahre Thatſachen, welche mir das gerade Gegentheil

Digitized by Google

zu beweiſen ſcheinen. Was geht in der That aus den Mittheilungen hervor, welche Herr Fayet, gelehrter Profeſſor der Mathematik am College zu Colmar, der Academie der moraliſchen und politiſchen Wiſſenſchaften gemacht hat, daß nämlich die Schichte der Bevölkerung, welche den Elementarunterricht empfangen hat, bei übrigens gleichen Verhältniſſen mehr Verbrechen begeht, als jene Schichte, welche gar keinen Unterricht erhalten hat. Was wollte Herr Charles Dupin mit den Worten ſagen: ‚Wir ſind zu dem Geſtändniß gezwungen, daß bei vollkommener Unwiſſenheit verhältnißmäßig die wenigſten Verbrechen gegen die Perſon verübt werden, daß ſich dagegen bei höherem Unterricht die Zahl der Verbrechen bedeutend ſteigert‘. Welchen Schluß müſſen wir aus all' dieſem ziehen, fragte ſich der ehrenwerthe Herr von Corcelles in einem dem Generalconſeil der Arne über den Elementarunterricht erſtatteten Berichte. Keinen andern, als daß ‚der Unterricht ohne die religiöſe und moraliſche Erziehung das mehr und mehr ſteigende Wachsthum der Miſſethaten und Verbrechen nicht verhindern kann!‘ Es habe Verbeſſerung und Fortſchritt ſtattgefunden, ſagt man. Aber ich wiederhole es: ich möchte dies gern glauben, kann jedoch nicht. Die Revolution von 1848 hat leider den Werth dieſer angeblichen Verbeſſerung enthüllt und gezeigt, in welchem Sinn jener Fortſchritt ſtattgefunden hat. Ich geſtehe gern: man hatte ſeit fünfzehn Jahren große Anſtrengungen gemacht, einen gewaltigen Eifer darauf verwendet, viel Geld dafür ausgegeben, um den Elementarunterricht zu verbeſſern. Aber hatte man auch wohl begriffen, was man wollte und vor Allem, was zu geſchehen hätte? Hatte man den wirk-

Digitized by Google

lichen Werth der Verbeſſerungen, welche man zu erzielen ſtrebte, gründlich erwogen? Beklagenswerthe Verbeſſerungen, wenn es wahr iſt, daß man geglaubt hat, man könne Alles mit Geld heilen, aber die große, dem Glauben und den Sitten geſchlagene Wunde gar nicht in Betracht zog! Es war keine materielle, ſondern eine religiöſe und moraliſche Lücke auszufüllen. Wie, Ihr konntet glauben, Euere Elementarlehrer ließen es dem Volke an Religion und Moral fehlen, weil es ihnen an Geld fehlte? Wie, Ihr wäret auf den Gedanken gekommen, die religiöſe und moraliſche Erziehung des Volkes wäre dadurch gerettet, daß Euere Lehrer reicher geworden, daß ſie ebenſo viel und noch mehr Einkommen beſäßen, als der Maire und der Pfarrer des Dorfes? O gewiß bin ich damit einverſtanden, daß man das Loos der Lehrer angemeſſen verbeſſere und daß ihre materielle Lage ſie vor Verſuchungen zum Böſen bewahre. Aber habt Ihr aus dem Berichte des Herrn Lorrain nicht zur Genüge erſehen, daß, wenn Euch auch das Geld, was übrigens noch keine ausgemachte Sache iſt, von Elementarlehrern befreit, die Mörder und freigelaſſene Sträflinge ſind, daſſelbe Euch doch nicht von ‚Jägern‘, ‚Wucherern‘, ‚Wüſtlingen‘, ‚Apoſtaten‘ und ‚Gottloſen‘ befreien wird? Und was würdet Ihr mit ſolchen Leuten für das Volk thun können? Wenn Ihr auch von allen Elenden und Niederträchtigen befreit ſein werdet, wie weit werdet Ihr gekommen ſein? Werdet Ihr das Räthſel gelöst haben? durchaus nicht. Noch immer werden drei Hauptfragen zu löſen ſein: die moraliſche, die religiöſe und die ſociale. Es wird ſtets eine ſichere Thatſache bleiben, daß der Unterricht ohne die Moral in das Volk Flammen ſchleudert, welche ſowohl es ſelbſt als Andere in

höchſten Aufruhr verſetzen; daß ferner die Moral ohne Religion ein machtloſer Zügel und nach einem Worte des Herrn von Portalis eine ‚Gerechtigkeit ohne Tribunal‘ iſt; und daß endlich, wenn die wahre Aufklärung, wenn ein guter, verſtändiger Unterricht für das Volk eine Wohlthat iſt, der übertriebene, der falſche, der irreligiöſe Unterricht die intellectuellen Fähigkeiten des Volkes verwirrt, ſeiner geſunden Vernunft ſchadet und zu gewiſſen Zeiten ſeinen Geiſt in Flammen ſetzt und die ganze Geſellſchaft in Gefahr ſtürzt“ [1]).

Bekanntlich wurde in Frankreich von antikirchlicher Seite wiederholt der Verſuch gemacht, den Schulzwang einzuführen und ihn als Mittel zu gebrauchen, die Kinder in die Schulen der eben geſchilderten Lehrer hineinzunöthigen. Dupanloup äußert ſich hierüber alſo: „Erzieher, die ein Kind wider den Willen ſeiner Eltern erziehen würden, Erzieher, welchen ein Vater und eine Mutter ihr Kind gern oder ungern anvertrauen müßten, ohne ſie zu kennen, ohne ſie zu achten, ohne irgendwie Vertrauen zu ihnen zu haben, kurz, willkürlich und ausſchließlich allen Familien ohne deren Einwilligung und wider ihren Willen aufgedrungene Erzieher wären, wie Guizot ſagt, ein unerträglicher Gewaltact, eine Verhöhnung des Gewiſſens in dem, was ihm das Heiligſte iſt, eine öffentliche Verachtung und ein Umſturz der ganzen Erziehung. Was iſt auch in Wahrheit ein Erzieher, der nicht wahrhaft die Autorität des Vaters und der Mutter repräſentirt? Woher kommt er? Welche Rechte kann er haben? Mit welchem Rechtsanſpruch wagt er es, ſich ſeinen Zöglingen vorzuſtellen?

1) I. S. 320 ff.

Digitized by Google

Dieſe Kinder ſind nicht frei, nicht freiwillig ſeiner Sorge übergeben worden. Manchmal ſind ſie ſogar gegen den Willen der Eltern ihm übergeben worden. Was mich betrifft, ſo kenne ich keinen Zuſtand tieferer Erniedrigung, als den ſolcher Lehrer, welche ſich bei ihren Zöglingen weder auf den Namen ihres Vaters, noch ihrer Mutter berufen können. Und wie könnten ſie dies, wenn ſie nicht durch dieſelben gewählt worden ſind, wenn ſie dieſelben ſogar niemals geſehen haben, wenn keinerlei freie und wirkliche Beziehung zwiſchen den Erziehern und den Familien ſtattgefunden hat? Aber, entgegnet man mir vielleicht, Sie vergeſſen hier allzuſehr die Rechte des Staates. Der Staat hat dieſe Erzieher gewählt, der Staat kennt ſie, er vertraut ihnen dieſe Kinder an, auf den großen Namen des Staates berufen ſie ſich bei ihren Zöglingen. — Nein, gewiß vergeſſe ich die Rechte des Staates nicht; aber ich wiederhole, daß die erſten Rechte, die jedem andern Recht vorangehenden Rechte die der Familie ſind und als Guizot dieſe Worte ausſprach, zollte die ganze Verſammlung der Vertreter der Nation, hingeriſſen von der unwiderſtehlichen Gewalt einer höheren Vernunft, von dieſem kräftigen Ausdruck des geſunden Verſtandes, von dieſem Schrei des väterlichen Gewiſſens, von dieſer Beredtſamkeit der Wahrheit, ihren ungetheilten Beifall. ‚In der Verwirrung der Ideen unſerer Zeit‘, ſagt ein anderer bedeutender Redner, ‚in dieſer Abſchwächung ſo vieler ſocialer und moraliſcher Principien erſcheinen mir der Familiengeiſt, die Achtung der häuslichen Rechte, Pflichten und Gefühle als die koſtbarſte Garantie und die fruchtbarſte Hoffnung der Geſellſchaft‘. Drückt nicht denſelben Gedanken der Präſident Portalis aus, wenn

Digitized by Google

er ſagt: ‚Der Staat ſteht der Familie bei, aber er verdrängt ſie nicht‘? Das Wort dieſes ausgezeichneten Staatsmannes ſagt genau, was in Betreff der Erziehung ſtattfindet oder wenigſtens ſtattfinden ſollte; aber unter dem Vorwande, der Familie beizuſtehen, ſich ihr koſtbarſtes Gut aneignen und ſie um das heiligſte ihrer Rechte bringen, unter dem Vorwande, die Familienväter und Mütter beſäßen nicht die Kunſt der Erziehung, ihnen den Sohn entreißen, ſich ſeiner Seele bemächtigen und ſie nach irgend einem Syſtem wider den Willen der Eltern formen, dies wäre ein unvergleichlich gewaltthätigeres Attentat, als wenn man den rechtmäßigen Eigenthümern ihre Häuſer und Felder wegnähme, um ſie an ihrer Stelle und auf ihre Koſten wieder neu zu bauen oder zu bearbeiten unter dem Vorwande, ſie ſeien ein Theil des öffentlichen Vermögens und Jene verſtünden nicht, ſie zu ihrem vollen Werthe zu erheben.. Dank dem Muthe der berühmteſten Staatsmänner, ihrem raſchen Verſtändniß, dem leben- und lichtvollen Wort, womit ſie Alles erleuchtet haben, hat man nicht geſäumt, die Gefahren eines allzuſehr in die Länge gezogenen Kampfes und Widerſtandes gegen die Rechte und Anforderungen der väterlichen Autorität einzuſehen und nach den feierlichſten Discuſſionen haben die großen Gewalten des Staates einſtimmig empfunden, daß der öffentliche Friede nicht auf die Verletzung der Rechte und der Achtung der Familie gegründet werden dürfe und daß das Glück der Nationen wie das Fortbeſtehen der Dynaſtien von der ſchlechten Erziehung der Jugend Nichts zu gewinnen habe. Alle haben begriffen, daß der politiſche Pantheismus, die abſolute Centraliſation und jene Vergötterung des Staates, der darnach trachtet, Alles zu

unterjochen, Alles zu abſorbiren, eine unwürdige, für den Staat ſelbſt verderbliche Doctrin und das erſte Princip des furchtbarſten Socialismus iſt; Alle haben erklärt, daß das Individuum Etwas iſt, daß der Vater, die Mutter und die Familie Etwas ſind, daß die Kirche, daß das Gewiſſen, daß die Seelen Etwas ſind.. Ich weiß es wohl, die Familie hat gegen die bürgerliche und politiſche Geſellſchaft Pflichten zu erfüllen; es gibt Tage, wo ſich die Familie ganz der Erhaltung der Geſellſchaft widmen muß. Das Vermögen, das Leben muß loyal und hochherzig im allgemeinen Intereſſe dahingegeben werden. Die Geſellſchaft hat alsdann das Recht auf alle zeitlichen Opfer, aber der Schluß darf nicht daraus gezogen werden, daß die Geſellſchaft das Recht habe, von der Familie moraliſche Opfer zu fordern. Die Familie muß ſich zuweilen materiell opfern, moraliſch aber niemals" [1]).

Wir haben im Voranſtehenden ohne Zweifel die Grenzen, welche einem Referate geſteckt ſind, überſchritten, aber wir waren dabei von der Abſicht geleitet, den deutſchen Clerus und Lehrerſtand mit einem Werke, das von ſtreng kirchlichem Standpunkte mit Scharfſinn und Gelehrſamkeit, in populärer, allgemein verſtändlicher Sprache die ebenſo wichtige als ſchwierige Arbeit der Erziehung behandelt und von der richtigen Löſung der großen Aufgabe allein noch eine beſſere Zukunft erwartet, durch Vorführung einzelner Probeſtücke bekannt zu machen und daſſelbe zu empfehlen.

Dem Ueberſetzer ſind wir Dank und Anerkennung ſchuldig, daß er ein wirklich hervorragendes Erzeugniß der fremdländiſchen Literatur in einer fließenden und, ſoweit

1) II. S. 223 ff.

ohne Vergleichung des Originals zu urtheilen möglich iſt, correcten Uebertragung auch denjenigen Kreiſen zugänglich gemacht hat, die der franzöſiſchen Sprache nicht mächtig ſind. Von Druckfehlern aber iſt das Buch nicht ganz frei geblieben.

Kober.

2.

Die moderne deutſche Volksſchule und die neueſte badiſche Schulgeſetzgebung. Von Dr. **Karl Zell.** Freiburg, Herder'ſche Verlagshandlung. 1867. S. VII und 121. Preis fl. — 30 kr.

Dieſe kleine Schrift, welche für „deutſche Staatsmänner, Ständemitglieder, Geiſtliche und Familienväter, welche nicht Zeit oder Gelegenheit haben, die Maſſe der hier einſchlägigen Literatur durchzuarbeiten", verfaßt iſt, behandelt ihren wichtigen Gegenſtand in drei Abſchnitten. Der erſte derſelben enthält einen kurzen, klar geſchriebenen und ſehr intereſſanten „Ueberblick über die Entſtehung und Entwicklung der modernen deutſchen Volksſchule", beginnend bei den Culturvölkern des vorchriſtlichen Alterthums und fortgeführt durch alle Stadien, welche die chriſtliche Volksſchule ſeit den älteſten Zeiten bis auf unſere Tage durchlaufen hat. Der zweite Abſchnitt befaßt ſich mit der kritiſchen Prüfung der Vorzüge und Mängel der deutſchen Volksſchule, wie ſie jetzt beſteht, nachdem man die Elementarlehrer als die Menſchenbildner, als die wichtigſten Stützen des geiſtigen und ſittlichen Lebens des Volkes und als denjenigen Stand proclamirt hat, der ideell am höchſten

ſteht. Der Verfaſſer unterſucht 1) die übertriebenen Anſichten, welche die moderne Wiſſenſchaft und Praxis über die Wichtigkeit und Leiſtungsfähigkeit der Volksſchule hegt und zeigt, daß dieſelbe die ihr geſtellte Aufgabe weder in ſcientiviſcher noch ſittlich-moraliſcher Beziehung zu löſen im Stande ſei; 2) wird der in Deutſchland als Axiom behandelte Satz, daß die Leitung der Volksſchule allein und ausſchließlich dem Staate zukomme, näher beleuchtet und dargethan, daß dieſe auf die Elementarſchule übertragene Staatsregie vom pädagogiſchen, politiſchen und rechtlichen Standpunkte aus verwerflich ſei — „wir haben uns dem engliſchen Syſtem möglichſt zu nähern, wo der Staat die Schule nicht leitet, ſondern die Leitung den religiöſen Bekenntniſſen und den Privatvereinen überläßt, ſie aber durch Geldmittel unterſtützt und eine ſorgſame Controle über die Verwendung dieſer Gelder in der Schule führt"; 3) wird auseinandergeſetzt, daß die der modernen Volksſchule als Aufgabe zugewieſene „allgemeine Menſchenbildung, Verſtandesbildung und möglichſte Erweiterung des Wiſſens" in dem angeſtrebten und gehofften Umfange extravagante, unausführbare Forderungen ſeien und ſoweit ſie im Sinne ihrer Urheber verwirklicht werden können, weit entfernt, für das Volk eine Wohlthat zu ſein, vielmehr große Gefahren für die bürgerliche Geſellſchaft in ſich ſchließen. Der dritte Abſchnitt gibt unter Benützung der im Vorausgehenden gewonnenen Reſultate eine Darſtellung und Beurtheilung der neueſten badiſchen Schulgeſetzgebung, in welcher „das Princip der modernen Volksſchule auf die Spitze getrieben iſt. Die badiſche Volksſchule iſt dadurch eine ganz neue eigenthümliche Erſcheinung in Deutſchland; keine Regierung der deutſchen Großſtaaten

und Mittelſtaaten hat ſich bis jetzt bewogen gefunden, eine ſo excluſive, ja aggreſſive Stellung gegen den Antheil der Kirche an der Volksſchule zu nehmen, wie die badiſche Regierung ſeit 1862. Namentlich aber ſetzt ſich dieſe Geſetzgebung nach ihrem ganzen Geiſte in den feindlichſten Gegenſatz gegen die Einrichtungen, die Art und Weiſe des Volksſchulweſens in dem preußiſchen Staate, der in der Leitung der Schulen doch ſonſt als muſtergiltig angeſehen wird." Uns iſt es hier nicht möglich, auf die Einzelheiten dieſer Beurtheilung näher einzugehen und begnügen uns, als Curioſum mitzutheilen, was der Verfaſſer über das neueſte von einem Mitgliede des großherzoglichen Oberſchulrathes verfaßte und in allen Schulen zur Anſchaffung empfohlene Leſebuch für Volksſchulen (Lahr bei Geiger, 1867) ſagt: „Hier in dieſem Buche iſt vom Glauben an Jeſus Chriſtus, von den Geboten Gottes, von der chriſtlichen Frömmigkeit u. dgl. mit keinem Worte die Rede, ebenſowenig als von der chriſtlichen Kirche, chriſtlichen Einrichtungen und chriſtlichem Leben. Der Name Jeſus Chriſtus kommt nur ein einziges Mal vor und zwar nur als orthographiſches Beiſpiel unter den Wörtern, die mit Ch zu ſchreiben ſind."

Das beſcheidene Büchlein iſt mit großer Sachkenntniß, mit Ruhe, Würde und Mäßigung, aber auch mit Freimuth und jener Wärme der Ueberzeugung geſchrieben, welche Wahrheit und gutes Recht immer einflößen. Der Geiſt, der aus ihm ſpricht, iſt weder dem Gedeihen und den Fortſchritten der Volksbildung, noch dem Stande der Lehrer abgeneigt, aber er bekämpft vom Standpunkte der realen Verhältniſſe mit aller Energie die moderne Ueberſchätzung der Elementarſchule und verurtheilt jene Ten-

denzen, welche mit Hülfe derſelben zum Nachtheil des chriſtlichen Glaubens verwirklicht werden wollen.

Kober.

3.

1. **Archäologiſche Bemerkungen über das Kreuz,** das **Monogramm Chriſti,** die altchriſtlichen **Symbole,** das **Crucifix** von **P. J. Münz,** Caplan zu St. Leonhard in Frankfurt a. M. In Commiſſion bei Hamacher in Frankfurt. 214 S. gr. 8. mit 8 lithogr. Tafeln. Preis: 2 fl. 42 kr.
2. **Die bildliche Darſtellung des Kreuzes und der Kreuzigung** Jeſu Chriſti hiſtoriſch entwickelt. I. Abth. **Das Kreuz vor Chriſtus,** von Dr. **Zeſtermann** (Programm der Thomasſchule in Leipzig), Leipzig 1867. 48 S. Quart.
3. **Aus der Schatzkammer des Domes zu Minden.** Ein Beitrag zur Geſchichte der mittelalterlichen Kunſt. Erſtes Heft: Das romaniſche Crucifixbild des Domes zu Minden ꝛc., von Dr. **J. Kayſer,** Prof. an der phil.-theol. Lehranſtalt zu Paderborn. Paderborn 1867. Verlag der Junfermann'ſchen Buchhandlung. Mit einer lithogr. Tafel. IV und 44 S. groß Quart.

Die drei Schriften, welche wir in einer Beſprechung zuſammenfaſſen, beſchäftigen ſich mit einem und demſelben Hauptgegenſtand, dem Kreuz und Crucifix. Allerdings will Zeſtermann zunächſt nur vom Kreuz vor Chriſtus handeln, aber um ſichere Reſultate darüber zu gewinnen, welcher Art das Kreuz und die Kreuzigung vor Chriſtus geweſen ſeien, mußte auch er hauptſächlich vom Kreuz und der Kreuzigung Chriſti ausgehen, um aus den einſchlägigen

Stellen und Beſchreibungen chriſtlicher Autoren einen Rückſchluß auf das Kreuz vor Chriſtus zu gewinnen. So kommt es, daß ſeine Schrift unerachtet ihres ſcheinbar entgegenſtehenden Titels doch faktiſch dem Inhalt nach mit einem Theil der Münz'ſchen Unterſuchungen zuſammenfällt. Kayſer endlich hat für ſeine Schrift einen Titel gewählt, der nach der einen Seite hin einen allgemeinern, nach der andern einen engern Inhalt erwarten läßt, als die Münz'ſche Arbeit, denn er handelt nicht nur vom Kreuzbild, ſondern auch von andern Alterthümern des Mindner Doms, aber andererſeits iſt doch nur ein altes Crucifixbild Gegenſtand ſeiner beſondern Unterſuchung. Um jedoch dieſe Unterſuchung ſelbſt wieder klar und fruchtbar zu machen, mußte er ihr eine hiſtoriſche Erörterung über Kreuz und Crucifix überhaupt voranſtellen, und alſo der Hauptſache nach von demſelben Gegenſtand handeln, wie Münz. — Da, wie wir meinen, die Fragen nach dem Kreuz und der Kreuzigungsart, ſowie nach dem Alter und den alten Formen der Crucifixbilder von allgemeinem Intereſſe ſind und wir ſelbſt die Reſultate unſerer frühern Studien hierüber in zwei Abhandlungen: „die Chriſtusbilder" und „Alter und älteſte Form der Crucifixe" niedergelegt haben (Beiträge zur Kirchengeſch., Archäol. u. Liturgik, Bd. II. S. 244 ff. u. 265 ff.), ſo mag ein kurzes Referat über die vorliegenden neuen Schriften uns geſtattet und wohl am Platze ſein.

Die Münz'ſche Schrift, zunächſt in den Annalen des Vereins für Naſſauiſche Alterthumskunde und Geſchichtsforſchung erſchienen, dann aber auch ſeparat abgedruckt, behandelt ihren Gegenſtand in 17 Kapiteln oder Paragraphen mit folgenden Specialtiteln: 1) vom Kreuz im Allgemeinen; 2) die älteſte Form des Kreuzes; 3) Geſtalt

des Kreuzes Chriſti; 4) die erſten Kreuzbilder bei den Chriſten; 5) Bedeutung der Kreuze auf einigen mittelrheiniſchen Funden; 6) einige Bemerkungen über das Thau- und Henkelkreuz; 7) das Monogramm Chriſti und ſeine Varietäten; 8) die gebräuchlichſten altchriſtlichen Symbole; 9) das einfache, leere Kreuz; der Kreuzesſtamm, Verzierungen und Ornamente des Kreuzes; 10) die zweite Kreuzform oder die Lammesbilder; 11) die dritte Kreuzform, das eigentliche Crucifix; 12) einige Bemerkungen über die Chriſtusbilder überhaupt; 13) die merkwürdige vor mehreren Jahren zu Rom aufgefundene Crucifixcarricatur mit dem Eſelskopfe; 14) die ältere Form der Crucifixe; 15) Unterſchied in den Crucifixdarſtellungen der morgen- und abendländiſchen Kirche; 16) das Stationskreuz; 17) Beſprechung einiger alten Crucifixe am Mittelrhein.

Man erſieht hieraus, daß der Gegenſtand nach allen Seiten hin erfaßt und in Unterſuchung gezogen wurde, wie denn die ganze Arbeit als eine ſehr fleißige und wohlgelungene prädicirt werden kann. Ihre Hauptreſultate ſind: 1) das Kreuz, an welchem der Herr litt, war höchſt wahrſcheinlich eine crux immissa, dem Additionszeichen in der Algebra ähnlich, wo der horizontale Balken den vertikalen durchſchneidet (+), nicht aber weder eine crux commissa (T) noch eine decussata (X). 2) Wie andere zur Todesſtrafe gebrauchten Kreuze war es nicht hoch, ſo daß die Füße des Gekreuzigten etwa nur zwei Schuhe über den Boden erhöht waren, denn Vopiscus und Apulejus, zwei lateiniſche Schriftſteller des zweiten und dritten Jahrhunderts, wo die Kreuzigung noch üblich war, ſprechen davon, daß die Leiber der Gekreuzigten öfter von Hunden und andern Thieren angefreſſen wurden (S. 17). 3) In den Monu-

Digitized by Google

menten der drei erſten Jahrhunderte entdeckt man nur ſehr wenige Kreuzbilder. Sie ſcheinen damals aus Rückſicht auf die Ungläubigen, vielleicht auch zur Schonung der Katechumenen (damit ſie, noch wenig unterrichtet, keinen Anſtoß daran nehmen möchten) nicht öffentlich aufgeſtellt oder gezeigt, ſondern nur privatim gebraucht und an Gegenſtänden, die nicht ſo ſehr ins Auge fielen und leichter verborgen werden konnten, angebracht worden zu ſein, z. B. auf Lämpchen, Siegeln, Ringen u. dgl. Oeffentlich zeigte man lieber das dem Kreuz ähnliche und nur den Gläubigen verſtändliche Monogramm Chriſti, und erſt nach dem Ende der Verfolgungen änderte ſich dieß. Beachtenswerth iſt dabei, daß in Afrika das Kreuz um hundert Jahre früher auf Monumenten erſcheint, als in Rom, der Metropole des Heidenthums (S. 19 u. 101). 4) Unter den Monogrammen Chriſti, deren der Verf. nicht weniger als ſechs Duzende aufführt, waren mehrere ſchon lange vor Conſtantin d. Gr. im Gebrauch, und dieſe älteſten Monogramme ſind: das einfache *X*, als Anfangsbuchſtabe des Namens *Χριστὸς*, dann Jota und Chi (die Anfangsbuchſtaben von *Ἰησοῦς Χριστὸς*) in einander geſchoben , oder auch die zwei erſten Buchſtaben des Wortes *Χριστὸς* (in Uncialſchrift) zuſammengefügt . Letzteres Zeichen, gewöhnlich das conſtantiniſche Monogramm genannt, weil es durch und unter Conſtantin d. Gr. beſonders in Gebrauch kam, erſcheint ſchon vor den Zeiten dieſes Kaiſers auf einem Denkſtein vom J. 298 (S. 28). 5) Das Labarum, welches Conſtantin mit dem Kreuzzeichen, wie er es am Himmel geſehen, ſchmücken ließ, gibt in ſeinen verſchiedenen Exemplaren, die wir noch

Digitized by Google

kennen, dem Monogramm nicht eine und dieſelbe Geſtalt, ſondern wechſelt hauptſächlich zwiſchen und (vgl. S. 46 f. und Taf. II. Nr. 39—42). Später wurde ſtatt des *Chriſtus*monogramms mehr das *Jeſus*monogramm üblich, IHC, die drei erſten Buchſtaben des mit alten griechiſchen Uncialen geſchriebenen Namens Jeſus. 6) Am früheſten bedienten ſich die Chriſten der ſog. crux exemplata, d. h. der *Nachbildung* oder *bildlichen Darſtellung* des Kreuzes *ohne* Crucifixus. Bald verzierte man das Kreuz noch mit verſchiedenen Symbolen, mit brennenden Kerzen, mit *A* und *Ω* u. dgl., namentlich aber mit *Lammesbildern*, die man mit dem Kreuz in verſchiedenerlei Verbindung brachte. Das Lamm ſtand oder lag *über* oder *unter* dem Kreuz oder auch in *Mitte* deſſelben, wo ſich die Balken ſchneiden. Statt des Lammes wurde auch das Bruſtbild Chriſti mit dem Kreuz in Verbindung gebracht. Ein weiterer Fortſchritt führte zum eigentlichen Crucifix. Im ſiebten Jahrhundert waren beide Arten der Darſtellung: das Crucifix und das Lammkreuz, neben einander in Gebrauch, aber das Trullaniſche Concil vom J. 692 (auch Quinisextum genannt) wollte nur mehr eigentliche Crucifixbilder dulden. Daß es ſchon hundert Jahre *vor* dem Trullanum Crucifixe gegeben habe, erfahren wir von Gregor von Tours (gegen Ende des 6. Jahrh.). Er iſt der Erſte, der uns ein Crucifix beſchreibt; das älteſte Crucifix aber, das man wirklich fand, gehört ebenfalls dem Ende des 6. Jahrh. an, und man entdeckte es im Grabe des fränkiſchen Königs Chilperich. Aus gleicher Zeit (586) ſtammt auch das Crucifixbild in einer ſyriſchen Evangelienhandſchrift, jetzt in Florenz befindlich (S. 18 ff. 101 f.

Digitized by Google

115 ff. u. Taf. VI. vgl. meine Beiträge ꝛc. Bd. II. S. 266 f.). 7) Bei den älteſten Crucifixen erſcheint Chriſtus mit vier Nägeln angenagelt, jeder Fuß iſt durch einen beſonderen Nagel durchbohrt, und erſt im ſpätern Mittelalter (wohl erſt im 14. Jahrh.) fing man an, beide Füße des Herrn durch einen einzigen Nagel an das Kreuz zu heften. Die Revelationen der hl. Brigitta, welche die Kreuzigung in dieſer Art beſchrieb, ſollen zu dieſer jetzt allgemein üblichen Darſtellung mit nur drei Nägeln Veranlaſſung gegeben haben (S. 138 ff.). Dagegen hatten andere Crucifixe gar keine Annagelung (S. 149) und Chriſtus ſteht dann nur am Kreuze. Es hängt dieß mit der die abendländiſche Crucifixform überhaupt beherrſchenden Idee zuſammen, daß der crucifixus nicht als ein Sterbender oder Geſtorbener und im Todeskampf Entſtellter, ſondern als der Herr des Lebens und König des Heils auch am Kreuz dargeſtellt werden ſolle, mit offenen Augen und in majeſtätiſcher Ruhe.. Darum erſcheint Chriſtus in manchen Crucifixen, wenn auch angenagelt, ſo doch mit der Königskrone, zum Theil auch mit dem Purpurmantel geſchmückt (S. 162 ff. u. 186). 8) Wahrſcheinlich wurde Chriſtus nackt gekreuzigt, d. h. ohne eigentliche Bekleidung, aber doch mit einem um die Lenden gewundenen Schamtuch. Die chriſtlichen Künſtler dagegen ſtellten den Gekreuzigten entweder mit einem langen Leibrock oder mit einer von den Lenden bis zu den Knieen gehenden Schürze (Perizonium) dar, oft reichlich geſchmückt. Nur das von Gregor von Tours beſchriebene Kreuz machte eine Ausnahme davon und fand darum ſtarke Mißbilligung. In der Renaiſſanceperiode aber wurde die jetzige Art und Weiſe üblich (S. 142—154). 9) Das Kreuz Chriſti hatte

Digitized by Google

ohne Zweifel ungefähr in der Mitte einen hervorragenden Sitzpflock (sedile), auf dem der Gekreuzigte ſozuſagen ritt, und wodurch der Körper gehalten und das Ausſchlitzen der durchnagelten Hände gehindert wurde. So war es ja bei der Kreuzigung allgemein Sitte. Die chriſtlichen Künſtler aber wichen von dieſem objektiv Gegebenen aus äſthetiſchen Gründen ab und vertauſchten den Sitzpflock mit dem Fußpflock (suppedaneum), von welch' letzterem, wie der Verf. meint, das ganze Alterthum nichts gewußt habe (S. 154 ff.). 10) Seit dem eilften oder gar zehnten Jahrhundert veränderten die Griechen die bisher allgemein übliche Geſtalt des Crucifixus, und ſtellten ihn anatomiſch richtiger als ſterbend oder todt und durch den Todeskampf entſtellt dar. Gegen dieſe Aenderung proteſtirte Anfangs das Abendland ſo ſtark als möglich, aber allmählig ſiegte auch hier, ſelbſt in Deutſchland, der Naturalismus über den Idealismus (S. 181 ff. und meine Beiträge, Bd. II. S. 270 ff.). 11) Nach römiſchem Brauch wurde das Verbrechen des Gekreuzigten mit kurzen Worten auf eine Tafel geſchrieben und dieſe am Kreuz befeſtigt. So geſchah es auch bei Chriſtus, und manche Theologen und Archäologen vermuthen, daß die Inſchrift, wie ſie Markus referirt, die lateiniſche, die bei Lukas die griechiſche und die bei Johannes die hebräiſche ſei (S. 167). 12) Erſt ſeit dem 13. Jahrhundert wird Chriſtus am Kreuze mit der Dornenkrone abgebildet (S. 166). 13) Den älteſten Nachrichten zu Folge, namentlich nach den Angaben der äthiopiſchen Ueberſetzung und der apokryphiſchen Evangelien infantiae Jesu und Nicodemi, wurde die rechte Seite des Herrn von der Lanze durchbohrt. So wird die Sache auch auf dem äl-

Digitized by Google

teſten noch vorhandenen Crucifixbild in der ſyriſchen Evangelienhandſchrift des 6. Jahrhunderts dargeſtellt, und man nimmt dabei an, es ſei der Stoß mit ſolcher Gewalt ausgeführt worden, daß er durch die rechte Seite hindurch in das Herz drang. Ohne dieß wäre das Herausfließen von Blut und Waſſer auf natürliche Weiſe nicht erklärbar. Nach dem Tode ſammelt ſich im Herzbeutel Waſſer an; dieſer muß alſo durch den von der rechten Seite eindringenden Lanzenſtoß verletzt worden ſein (S. 175 u. Taf. VI, 1).

Außer dieſen Hauptreſultaten gibt der Verf. noch eine ziemlich vollſtändige Ueberſicht über die altchriſtlichen Symbole (Hirſch, Lamm, Löwe, Taube, Haſe, Pfau, Pferd, Hahn, Adler, Schlange, Fiſch, Palme, Lilie ꝛc.) ſammt deren Erklärung (S. 59—101); im letzten Abſchnitt aber beſpricht er eine Reihe alter Crucifixe, die ſich am Mittelrhein finden (S. 199 ff.).

Nach dieſem Referate liegt uns noch ob, kurz auch derjenigen Punkte zu gedenken, worin wir mit dem Verf. nicht ganz einverſtanden ſein können, und worüber nicht ſchon andere Recenſenten unſeres Wiſſens ſich ausgeſprochen haben. Auf S. 14 handelt er davon, daß ſchon die alten Kirchenväter den betenden Moſes mit ausgeſpannten Armen als ein Sinnbild des Kreuzes Chriſti betrachtet hätten; aber gerade den allerälteſten Beleg hiefür übergeht er, nämlich Kap. 12 der Epistola Barnabae, und es iſt dieß altchriſtliche Schriftſtück (mindeſtens ums Jahr 110 n. Chr. gefertigt) in dieſer Sache um ſo wichtiger, als hier auch das *T* als Symbol des Kreuzes und die griechiſchen Buchſtaben *IH* als Hinweiſung auf Jeſus gebraucht werden (c. 9.). — Die Behauptung des Verf., für die crux *immissa* ſpreche ſchon der Umſtand, daß die Inſchrift Jesus

Nazarenus etc. über dem Haupt angeheftet wurde, ſcheint mir nicht ſtichhaltig, denn das Inſchrifttäfelchen konnte ja auch bei einer crux *commissa* angebracht werden, wie wir in dem blasphemiſchen Graffit (Spottcrucifix mit dem Eſelskopf) ſehen (vgl. Becker, Ferd., das Spott-Crucifix, Breslau 1866. S. 36 u. Quartalſch. 1866. S. 261). — Sehr bezweifeln möchte ich weiterhin, daß das Kreuz mit einem Kreis umſchlungen den Gedanken ſymboliſire, daß die Lehre von Chriſtus dem Gekreuzigten ſich nach den vier Himmelsgegenden, d. h. über die ganze Erde ausbreiten ſoll (S. 23 u. 40.). Ich möchte dieſen Kreis eher für einen Siegeskranz halten, für ein Nachbild der *γραφὴ λέγουσα τούτῳ νίκα*, welche Conſtantin d. Gr. in Verbindung mit dem Kreuze ſah (Euseb. vita Const. lib. I. c. 28), und welche nach Hug's Vermuthung in einem das Monogramm Chriſti umgebenden Strahlenkranz beſtand. — Wenn ſodann Hr. Münz in einem auf mehreren Martyrergräbern vorkommenden Monogramm Chriſti, das er ſelbſt S. 40. Nr. 23 beſchreibt, die Figur *P* nur als den lateiniſchen Buchſtaben faſſen will, ſo möchte mir eher ſcheinen, daß dieſelbe hier in doppelter Bedeutung als griechiſches Rho und als lateiniſches Pe genommen werden müſſe, ſo daß der Sinn entſteht: „der Geſalbte Gottes iſt unſere Hoffnung" (*XPιστὸς* DEI SPES). — Etwas ſchwer wird es uns zu glauben, daß der gute Hirt, der einen Widder auf den Schultern trägt, ein Proteſt gegen den Montanismus ſei, und daß zwei Lämmer, in der Nähe des Kreuzes oder Monogramms Chriſti ſtehend, die zwei Kirchen ex circumcisione und ex gentibus (Juden- und Heidenchriſten) ſymboliſiren ſollen (S. 64. 65. 72). Die zwei Tauben aber, die auf Figur 4 der Tafel V den Aufſchwung

der Seelen zum Himmel andeuten ſollen (S. 111), fliegen ja ziemlich deutlich herab, nicht hinauf. Ueberhaupt iſt der Herr Verf. bei manchen Deutungen und Erklärungen etwas kühn verfahren. — Einiges Bedenken erregt mir auch die Behauptung, man habe an den Kreuzen niemals im Alterthum einen Fußpflock angebracht. Ich begreife nicht, wie bei ſolcher Sachlage der Zeichner des bekannten Spott-crucifixes ſeinem Kreuzbild ein Suppedaneum geben konnte. Ebenſo will mir nicht einleuchten, was über das ſog. janſeniſtiſche Kreuz geſagt iſt (S. 188), denn offenbar gab es ſchon viele Jahrhunderte vor Janſenius Kreuzbilder, bei denen die Kreuzarme in ſpitzigem Winkel nach oben ſchauten (*Y*), ohne daß irgend Jemand damit ausdrücken wollte, Chriſtus ſei nicht für alle Menſchen geſtorben. Der Verf. ſpricht ja auf S. 104 u. 159 ſelbſt von einem derartigen Kreuz auf dem ehernen Taufkeſſel zu Würzburg, das doch ſicher nicht janſeniſtiſch iſt, und ließ auf Taf. II. Fig. 18 eben ein ſolches, dem chriſtlichen Alterthum angehörig, abbilden. Auch ſind die ſ. g. Schulterkreuze auf den gothiſchen Caſeln um Jahrhunderte älter, als der Janſenismus.

Da und dort hätte auch der Darſtellung und ebenſo der Correktur eine größere Genauigkeit zu Theil werden dürfen. Es wäre dann die Verſchüttung der Stadt Pompeji (S. 131) nicht in das Jahr 69 n. Chr. (ſtatt 79) verlegt, S. 23 das ſinnentſtellende fors in fons verwandelt, das immer wiederkehrende Origines (ſtatt Origenes) vermieden worden. Auch war S. 64, Zeile 2 v. o. auf Taf. III. Nr. 5 hinzuweiſen, und S. 102, Z. 17 v. o. hätte Taf. IV. Nr. 6 (ſtatt 8), etwas weiter unten Taf. IV. Nr. 8 (ſtatt 10), S. 114, Z. 3 v. u. Tafel IV. Nr. 10

(ſtatt 12) citirt werden ſollen. Ueberhaupt iſt der Verf. mit den Citationen etwas ungenau und formlos verfahren, hat in den Noten die allgemein übliche Art und Weiſe, wie die benützten Werke bezeichnet und Autor und Titel unterſchieden werden, nur dann und wann eingehalten und die von Andern entlehnten Citate nicht immer auch ſelbſt noch nachgeſchlagen, weßhalb auf S. 20 eine Nourry'ſche Edition des Oktavius von Minucius Felix und S. 189 ein Dialogus inter Romanum et Constantinopolitanum ohne alle nähere Angabe erſcheint.

Manchmal vergaß er auch die Autoren zu nennen, denen er dieſe oder jene Notiz oder das eine und andere Argument entnahm, während er anderwärts wieder die benützten Werke fleißig und gewiſſenhaft angab. Wer S. 188 und 192 unſeres Autors mit S. 270—272 in Bd. II. der Beiträge vergleichen will, kann ſich davon überzeugen. Wohl citirt er S. 190 den 4ten Band meiner Conciliengeſchichte S. 737 und Will, Acta et Scripta etc.; aber das Betreffende iſt nicht aus der Conciliengeſchichte, ſondern aus den Beiträgen S. 271 entnommen. Ueberhaupt ſind in dem ganzen Paragraph über den Unterſchied zwiſchen dem morgen- und abendländiſchen Crucifix nicht ein einziges Mal unſere Beiträge citirt worden, während doch gerade ſie zuerſt und allein dieſen Unterſchied aus den Quellenangaben herausgeſtellt haben. Uebrigens bin ich bei der ganzen Art und Weiſe des Hrn. Verfaſſers und ſeiner ſonſt ſo freundlichen Berückſichtigung meiner Arbeiten überzeugt, daß die berührte Unterlaſſung lediglich in einem Verſehen ihren Grund habe.

Digitized by Google

Kürzer können wir uns in Betreff der beiden andern Schriften faſſen. Dr. Zeſtermann, Lehrer an der Thomasſchule zu Leipzig, zeigt in vorliegendem Programm vor Allem, daß ſchon lange vor Chriſtus bei den Aegyptern das ſogenannte Henkelkreuz , auch Nilſchlüſſel genannt, bei den Baktrern aber eine dem conſtantiniſchen Labarum ſehr ähnliche Form ( ) als heiliges Zeichen (Symbol der Sonne, des ägypt. Gottes Oſiris) in Gebrauch geweſen ſei (S. 5—9). Daran ſchließt ſich eine Erörterung über die Kreuzesſtrafe bei den Völkern der alten Welt, und es wird dabei zwiſchen dem eigentlichen Kreuz und der crux acuta (einem ſpitzigen Pfahl, der dem Verbrecher durch den After in den Leib getrieben wurde), ſowie zwiſchen furca und patibulum genau unterſchieden. Letzteres iſt ein horizontaler Balken, der irgendwo befeſtigt wird, ein Riegel, der das Offenſtehen, patere, einer Thüre verhindert. Der Formgleichheit halber wurde der Ausdruck auch auf den Querbalken des Kreuzes und auf den Block, den die Sklaven ꝛc. zur Strafe am Hals tragen mußten, angewendet. Die furca dagegen war gabelförmig, dem Andreaskreuz ähnlich, aber mit kürzeren Oberſchenkeln (X), vgl. S. 17—23. Die dritte Unterſuchung iſt der bei den Römern gewöhnlichen Form des Kreuzes, und der Form des Kreuzes Chriſti insbeſondere gewidmet, und es wird dabei mit großer Entſchiedenheit dafür geſtimmt, daß das Kreuz Chriſti eine crux immissa, mit Sitzpflock und ohne suppedaneum geweſen ſei. Die Belege hiefür geben Juſtin, Dialog. cum Tryphone

Judaeo c. 91, Irenäus, adv. haer. II. 24. 4, Tertullian, adv. Jud. c. 10, ad nationes c. 12, Pſeudo-Cyprian (de Pascha), Julius Firmicus (de errore profan. relig. c. 22) und Ambroſius, sermo 56 (S. 27 bis 35). Zum Schluſſe will endlich dargethan werden, daß die Kirchenväter das griechiſche *T* und *X* nur als Aehnlichkeiten, nicht aber als eigentliche Copieen des Kreuzes Chriſti betrachtet hätten. — Herr Zeſtermann hat ſehr fleißig und umſichtig gearbeitet, nur Schade, daß ihn die engen Schranken eines Schulprogramms an weiterer Verfolgung des Gegenſtandes verhinderten. Letzteres trifft auch bei der Schrift des Hrn. Kayſer zu. Er ſchickt eine Beſchreibung des Mindener Doms und ſeiner Schatzkammer voraus, gibt dann S. 7—30 eine wenn auch kurze, ſo doch recht inſtruktive und anſchauliche Ueberſicht über die Geſtaltung des Crucifixes in ſeinen verſchiedenen Formen und zu verſchiedenen Zeiten, und läßt darauf die genauere Erörterung eines einzelnen Crucifixes folgen, des romaniſchen nämlich, das ſich eben im Dom zu Minden findet. Daſſelbe iſt ein ſchöner Bronceguß aus 6 Stücken, die ſehr gut zuſammengeſetzt ſind; der Leib des Gekreuzigten mißt 2 Fuß 11 Zoll, iſt mit vier Nägeln angenagelt, ſteht auf einem suppedaneum, ohne Sitzpflock, und iſt mit einem perizonium, von den Lenden bis zu den Knieen reichend, verſehen. Das Geſicht iſt nicht ſchmerzhaft entſtellt, ſondern mit friedevollem majeſtätiſchem Ernſt übergoſſen; trotz der Annagelung keine Spur von Tod und Todeskampf. Sowohl Titel (Inſchrift), als Krone (oder auch Dornenkrone) und Nimbus fehlen. Auch iſt die Seite Chriſti nicht geöffnet. Das Bild gehört wohl dem Ende des 11ten oder Beginn des 12ten Jahrhunderts

Digitized by Google

an und iſt den beſten Exemplaren dieſer Art aus der romaniſchen Stilperiode beizuzählen. — Viel kürzer behandelt H. Kayſer einen recht zierlichen romaniſchen Altarleuchter und ein Kännchen, beide aus Metall. Erſterer gehört etwa ins 12te Jahrhundert und iſt nur 4 Zoll hoch, wie denn die romaniſchen Altarleuchter keine ſolchen Ungethüme waren, wie man ſie größtentheils jetzt noch liebt. Weniger ſchön und ſicherlich jünger iſt das Kännchen, einen Löwen darſtellend, der einen Menſchen verſchlingt. Sowohl von dieſen beiden letztern Gegenſtänden als von dem Mindener Crucifixe ſind auf einer hübſch lithographirten Tafel Abbildungen gegeben.

Hefele.

4.

Der Orden vom heil. Grabe, von **J. Hermens.** Mit Illuſtrationen. Düſſeldorf, Schaub'ſche Buchhandlung 1867. X und 139 S. quart. Preis: 2 fl. 57 kr.

Mit viel Beleſenheit und geſundem kritiſchem Takt hat der Verfaſſer dieſer Monographie, ehemals Officier in preußiſchen Dienſten und ſelbſt Ritter vom hl. Grabe, die vielen über dieſen Orden verbreiteten Fabeln unterſucht und ihnen ſeine ſicheren hiſtoriſchen Reſultate gegenüber geſtellt. Hienach iſt vor Allem nicht richtig, was man gewöhnlich annimmt, daß ſchon Gottfried von Bouillon oder ſein Bruder und Nachfolger König Balduin I. von Jeruſalem neben dem Canonikat für Stiftsherren auch einen Ritterorden vom hl. Grabe geſtiftet habe. Eben ſo unwahr iſt die zweite, nicht minder verbreitete

Digitized by Google

Angabe, daß Papſt Innocenz VIII. i. J. 1489 den Ritterorden vom hl. Grab mit dem Johanniterorden vereinigt habe. Dieſe und ähnliche Angaben beruhen auf einer unberechtigten Verwechslung und Vermiſchung der Stiftsherrn zum hl. Grab mit den Rittern vom hl. Grab. Stiftsherrn vom hl. Grab gab es allerdings ſchon mit Anfang des chriſtlichen Königreichs Jeruſalem, nicht aber zugleich auch einen gleichnamigen Ritterorden, nur von den fraglichen Stiftsherrn, nicht von Rittern, ſpricht auch die Bulle des Papſtes Cöleſtin II. vom Jahre 1143, und auch Papſt Innocenz VIII. hat, um den Johannitern wieder aufzuhelfen, die durch ihre heldenmüthige Vertheidigung der Inſel Rhodus von 1479—80 ſo viel an Vermögen und Mitgliedern eingebüßt hatten, ihnen die Stiftsherrn vom hl. Grab nebſt dem Ritterorden von St. Lazarus einverleibt, keineswegs aber einen Ritterorden vom hl. Grabe. Mit letzterem verhält es ſich alſo: ſchon ſeit Ende des zwölften Jahrhunderts begegnen uns Fälle, daß fromme Fürſten und Herrn, welche nach Jeruſalem wallfahrteten, hier in der hl. Grabkirche und insbeſondere in der angeblichen Grabhöhle des Herrn ihren adelichen Begleitern den Ritterſchlag ertheilten, ähnlich wie man ſonſt auf Schlachtfeldern u. dgl. ſolche Feierlichkeit vorzunehmen pflegte. Dieſer Ritterſchlag am hl. Grabe wurde wegen der sanctitas loci ganz beſonders hochgeſchätzt, gab Ritterrechte wie jeder andere Ritterſchlag, und gewährte überdieß noch verſchiedene andere Privilegien. Der Empfänger erhielt den Ehrentitel „Ritter vom hl. Grabe“. So wenig aber der gewöhnliche Ritterſchlag Jemanden zum Mitglied einer geiſtlichen Corporation oder eines religiöſen Ordens machte, ſo wenig geſchah Solches

Digitized by Google

durch den Ritterſchlag am hl. Grabe, und die heiligen Grabritter bildeten keinen Orden im engern Sinne und hatten auch keine vota monastica. Sie verpflichteten ſich nur zur Fürſorge und Hülfe für's hl. Land, beſonders für das heilige Grab.

Zum erſtenmal begegnen uns „Ritter vom hl. Grab" in der von Johann von Ypern († 1383) verfaßten Geſchichte der Abtei von St. Bertin; ganz vortreffliche Aufſchlüſſe über dieſen Ritterſchlag erhalten wir aber gegen Ende des 15. Jahrhunderts durch den Ulmer Dominikaner Felix Fabri in ſeinem Evagatorium terrae sanctae etc.[1]) Hienach ertheilte damals Johannes von Preußen, ein Laie aus gräflichem Geſchlechte, Franziskaner-Tertiarier und Prokurator der Brüder des Berges Sion (d. i. der Franziskaner in Jeruſalem), ſehr vielen Wallfahrern den Ritterſchlag in der hl. Grabkirche, durch Papſt und Kaiſer dazu bevollmächtigt. Meiſt nahm er ſelber dieſe Funktion nur bei dem Vornehmſten einer ganzen Geſellſchaft vor, der dann die Uebrigen zu Rittern ſchlug. Dabei wurden von jedem neuen Ritter einige Dukaten (5—10) dem Frater Johannes zur Herſtellung des hl. Grabes u. dgl. übergeben. Auch kam es bereits vor, daß auch angeſehene Männer bürgerlicher Abkunft ſozuſagen die Ritterwürde zweiten Ranges erlangten. Die Vollmachten, welche Johann von Preußen gehabt hatte, gingen nach ſeinem Tode auf den Guardian der Franziskaner zu Jeruſalem über, welcher zugleich Cuſtos des hl. Grabes und Stellvertreter der abweſenden lateiniſchen Patriarchen war. Als aber Pius IX. i. J. 1847 das Patriarchat Jeruſalem wieder

1) Herausgeg. von Prof. Haßler in der Bibliothek des literar. Vereins in Stuttg. 1843. Bd. II. S. 2 ff.

herſtellte, fiel natürlich das Recht, den Ritterſchlag zu ertheilen, dem Patriarchen zu. Seit dem Fall von Ptolemais (J. 1291) und der Flucht des Patriarchen Nikolaus reſidirte kein lateiniſcher Patriarch mehr in Paläſtina. Das Kirchenregiment wurde dem jeweiligen Guardian der Franziskaner übertragen, und die Patriarchalwürde nur mehr als titulus, wie bei den Biſchöfen in partibus infidelium ertheilt. Aber Pius IX. ſtellte durch das Breve Nulla celebrior vom 23. Juli 1847 das lateiniſche Patriarchat Jeruſalem mit Reſidenzpflicht wieder her, und nachdem der in Rom wohnende letzte Titularpatriarch Paul Auguſt Foscolo feierlich ſeiner Beziehungen zur Kirche von Jeruſalem enthoben worden war, ernannte der Papſt den Joſeph Valerga zum Patriarchen, und unterſtellte ihm als Diöceſe jene Gegenden, welche bisher unter dem Franziskanerguardian als custos s. sepulchri ſtanden. „Joſeph Valerga, deſſen bärtiges Porträt nach einer Photographie vorliegendem Werke vorangeſtellt iſt, ward i. J. 1814 zu Loano im Genueſiſchen geboren, vollendete ſeine Studien in Rom mit glänzendem Erfolg, und mit den orientaliſchen Sprachen beſonders vertraut (er ſpricht außer der italieniſchen, franzöſiſchen und lateiniſchen Sprache auch vollkommen Arabiſch, Türkiſch und Perſiſch) verlangte er nach dem Oriente. Im Jahre 1840 kam er nach Syrien und wurde dort Sekretär bei dem apoſtoliſchen Delegaten; acht Monate darauf wurde er als Prodelegirter nach Meſopotamien geſchickt und arbeitete in Moſſul wirkſam für die Wiederherſtellung der Miſſionen des Dominikanerordens. Bei einem durch die Muſelmänner daſelbſt erregten Aufruhr erhielt Valerga einen Lanzenſtich in den Hals, in Folge deſſen er 14 Tage lang in Lebensgefahr ſchwebte.

Digitized by Google

Wieder geneſen lag er ſeinem hl. Amte in Meſopotamien und Perſien bis zum Jahr 1847 mit großem Eifer ob. Gegen ſeine Erwartung nach Rom berufen, kündete ihm Pius IX. ſelbſt ſeine Ernennung zum Patriarchen von Jeruſalem an und weihete ihn perſönlich zu dieſer Würde." (S. 96.) Am 17. Dezember 1847 hielt er ſeinen feierlichen Einzug in die hl. Stadt. Seitdem hat Patriarch Valerga ſehr viele Ritter vom hl. Grabe ernannt, ſelbſt Solche, die gar nicht in Jeruſalem waren, und denen der Ritterſchlag durch Prokuration ertheilt wurde. Es finden ſich darunter Adeliche und Bürgerliche, Geiſtliche und Weltliche (natürlich lauter Katholiken) und unſer Verfaſſer gibt eine Ueberſicht der gegenwärtig in Preußen befindlichen Ordensritter vom hl. Grab, deren es nicht weniger als 43 ſind. Weiterhin theilt er uns auch eine Abbildung und Beſchreibung der Ordensinſignien mit, die in einem um den Hals getragenen Kreuz (rothemaillirt, in jeder Ecke ein ähnliches kleineres Kreuz) und in einem an die linke Bruſt zu heftenden Sterne beſtehen. Bei ganz feierlichen Veranlaſſungen tragen die weltlichen Ritter auch eine beſondere militäriſche Uniform von weißem Tuch mit ſchwarzſammtnem Bruſtumſchlag, Kragen und Aermelaufſchlag nebſt Oberſt-Epaulettes u. ſ. f.

Was wir bisher mittheilten, bildet den Hauptinhalt der vom Verfaſſer gewonnenen Reſultate. Seine kritiſchen Ausführungen, welche weitaus den größern Theil des Ganzen einnehmen, müſſen im Buche ſelbſt nachgeleſen werden. Daß daſſelbe intereſſant und lehrreich iſt, werden ſchon dieſe kurzen Auszüge zeigen. Die Ausſtattung iſt vortrefflich.

Hefele.

5.

Die Bußdiſciplin der Kirche von den Apoſtelzeiten bis zum ſiebten Jahrhundert. Von **Fr. Frank**, Curatgeiſtlicher zu Löhrieth in der Diöceſe Würzburg. Mit einer Vorrede von Dr. Hergenröther, königl. Univerſitätsprofeſſor in Würzburg. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim 1867. X und 959 S. Okt. Preis: 3 fl. 30 kr.

Gewiß wird es Niemand beſtreiten, daß die in das Gebiet der Liturgik und Paſtoraltheologie fallenden Disciplinen einer erneuerten und gründlichen hiſtoriſchen Bearbeitung bedürfen. Die neuen Werke von Benger und Amberger haben ein großes Verdienſt, aber der hiſtoriſchen Seite iſt zu wenig Rechnung getragen. Außer Binterims Denkwürdigkeiten beſitzen wir daher kaum ein Werk, welches für die genannten theologiſchen Diſciplinen die hiſtoriſche Unterlage gibt. Um ſo mehr iſt es anzuerkennen, daß der Herr Verfaſſer einen Zweig der praktiſchen Theologie, die Bußdiſciplin, hiſtoriſch bearbeitet hat [1]). Es iſt zwar ſeine Erſtlingsarbeit, aber es freut uns, ihr das Zeugniß geben zu können, daß ſie mit Fleiß und Scharfſinn geſchrieben und durchweg auf Quellenſtudium baſirt iſt. Dabei hat er aber auch die neuere einſchlägige Literatur ſorgfältig benützt.

Er theilt ſein Werk in ſechs Bücher, deren erſtes von der Reue und dem Vorſatze, das 2te von dem Sündenbekenntniſſe, das 3te von der Genugthuung, das 4te von der Beſchreibung der öffentlichen Buße, das fünfte von

1) Von Hrn. Frank finden ſich zwei in dieß Gebiet einſchlagende Abhandlungen auch in der Quartalſchrift Jahrg. 1867, Heft 3 und 4.
Anm. d. Red.

Digitized by Google

der Losſprechung, das 6te von den Ablässen handelt. Da wir bei dem reichhaltigen Stoffe nicht auf alle 6 Bücher eingehen können, wählen wir das 4te zur näheren Beſprechung aus. Er ſtellt den Satz an die Spitze: „kein Vergehen war von der öffentlichen Buße ausgeſchloſſen.“ S. 834. Das iſt richtig, aber um dieſen Satz drehte ſich die Controverſe zu Anfang des 3ten Jahrhunderts nicht, denn auch die Montaniſten ſchloßen Niemand von der öffentlichen Buße aus. Ecclesiae mavult erubescere, quam communicare, ſagt Tertullian. Nicht um die öffentliche Buße, ſondern um die Vergebbarkeit, um dieſes Wort zu gebrauchen, handelte es ſich. Das überſieht Frank auch gegenüber dem Edikte des Zepherin und Calliſtus; er faßt ſie als diſciplinäre und nicht als dogmatiſche Erlaſſe. Zur Begründung des obigen Satzes ſagt er: „es läßt ſich keine Stelle aus Schriften morgenländiſcher Väter aufweiſen, worin verboten wäre, einem auch noch ſo großen reumüthigen Sünder die Wiederaufnahme zu verſagen“. Irenäus, zwar ein abendländiſcher Biſchof, aber Schüler Polycarps, erzählt aber, er habe von einem Apoſtelſchüler gehört, für die, welche jetzt (nach der Taufe) ſündigen, ſtirbt Chriſtus nicht wieder... Darum ſollen wir auf der Hut ſein, daß wir nach erlangter Kenntniß Chriſti nicht ſündigen, keine Verzeihung mehr erlangen und von ſeinem Reiche ausgeſchloſſen werden“. Dieſe Stelle hätte um ſo mehr Berückſichtigung verdient, als bei Hermas ein ähnlicher Vorgang vorkommt.

Von dem genannten Standpunkte aus ſucht Frank auch das Bußedikt des Papſtes Zepherin und Calliſt zu erklären. Zepherin ſpricht bekanntlich bloß von der Vergebung der Unzuchtsſünden und Tertullian macht ihm den

Vorwurf der Inconſequenz, daß er die Vergebung nicht auch auf die Mörder und Idololatren ausdehne. Wie, fragt Frank, läßt ſich der Befehl des Papſtes, Unzuchtsſünder in die Kirche aufzunehmen, erklären, da nach der kirchlichen Praxis jeder reumüthige Sünder Anwartſchaft auf Aufnahme hatte? Er antwortet: in Afrika haben einige katholiſche Biſchöfe Unzuchtsſünder zur Buße nicht zugelaſſen, der Papſt erhielt davon Kunde und erklärte ſich in ſeinem Decrete gegen ſie. Das Edikt hat alſo zunächſt die Praxis einiger afrikaniſchen Biſchöfe im Auge und fordert ſie peremptoriſch auf, auch dieſem Vergehen die Nachlaſſung zu gewähren. Mittlerweile machte der Montanismus weitere Fortſchritte und einzelne Biſchöfe ſchloſſen nicht bloß die Unzucht, ſondern alle canoniſchen Vergehen von der Wiederaufnahme aus, darum hat Tertullian jetzt ganz gewiß ein Recht dazu, wenn er ſagt, daß es eine Inconſequenz des Zepheriniſchen Bußediktes ſei, wenn es den afrikaniſchen Biſchöfen befehle, die Unzucht allein unter den canoniſchen Vergehen zu begünſtigen. S. 857.

Das „mittlerweile" zeigt die ganze Unklarheit der Frank'ſchen Auffaſſung. Nachdem Zepherin ſein Edikt erlaſſen, verbreiteten ſich montaniſtiſche Anſichten bei katholiſchen Biſchöfen immer mehr und mehr und ſtatt von der Nichtvergebung der Unzuchtsſünden abzulaſſen, ſchloſſen ſie auch Idololatren und Mörder für immer aus. Eine ſolche Wirkung des päpſtlichen Decretes iſt doch nicht zu präſumiren, wenn ſie nicht bewieſen wird! Frank bedarf allerdings dieſer Annahme, um den Vorwurf der Inconſequenz von Seite Tertullians zu erklären; weitere Gründe hat er keine für ſie. Durch nichts kann es ferner bewieſen werden, daß ſich das Zepheriniſche Edikt auf die Praxis afri-

kaniſcher Biſchöfe beziehe, wohl aber ſpricht der Inhalt desſelben dagegen, der in einer „dogmatiſchen Begründung“ der Vergebbarkeit der Unzuchtsſünden beſteht. Dabei bleibt es unerklärlich, daß der Papſt durch ein Edikt die Praxis einiger Biſchöfe verworfen und den dogmatiſchen Irrthum der Montaniſten ſchweigend übergangen habe. Endlich muß man nach den Angaben Tertullians ſchließen, der Ausſchluß der Mörder und Idololatren war ſchon zur Zeit, als das Edikt erlaſſen wurde, in Uebung, wie denn auch die Worte: audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium auf die baldige Abfaſſung der Schrift Tertullians nach Erlaß des Ediktes hinweiſen. Aus dieſen Gründen können wir der Hypotheſe Frank's nicht beiſtimmen.

Nach unſerer Anſicht löſen ſich die Schwierigkeiten beſſer, wenn man das Dekret Zepherins für ein dogmatiſches hält, das gegen die Montaniſten gerichtet war und die Praxis nur inſofern berührte, als allerdings, nachdem der Papſt ſo geſprochen, die Anwendung auf die Diſciplin nicht ausbleiben konnte, weßwegen nach der Zeit Zepherins ſolche Sünder eine mildere Behandlung erfuhren. Manche gingen ſelbſt ſo weit, daß ſie Dogmatiſches und Diſciplinäres, Vergebbarkeit mit Aufnahme in die Kirche, verwechſelnd, Unzuchtsſünder ohne Weiteres zur Gemeinſchaft zuließen, wie Cyprian klagte. Die Einwendung, die man uns machen könnte, beſteht darin, warum redet der Papſt bloß von Unzuchtsſündern und nicht auch von Mördern und Idololatren, da der Montanismus doch auch die Nichtvergebbarkeit dieſer Sünden lehrte. Allein gerade dieſes ſcheint uns irrthümlich. Vor Tertullian wiſſen wir hievon nichts. Um die Unzuchtsſünden handelte es ſich allein.

Euſebius berichtet, Dionyſius von Korinth habe viele Vorſchriften über die Ehe und die Keuſchheit gegeben und die Aufnahme der Gefallenen befohlen. Hist. eccl. l. 4. c. 23. Dieſe Verbindung von Keuſchheit und Aufnahme der Gefallenen iſt nicht zufällig, ſondern weiſt auf einen innern Zuſammenhang hin. Tertullian polemiſirt gegen das Zepheriniſche Edikt in der Schrift de pudicitia, woraus ſich erkennen läßt, der Streit drehe ſich nicht um die Bußdiſciplin, ſondern um Unkeuſchheitsſünden. Hermas ſtellt als größte Sünde den Ehebruch hin und leitet die Größe der Sünde der Idololatrie davon ab, daß ſie ein geiſtiger Ehebruch ſei. Cyprian erzählt, einige afrikaniſche Biſchöfe haben bloß Unzuchtsſünder für immer ausgeſchloſſen. Gegen dieſes irrige Dogma der Montaniſten von der Nichtvergebbarkeit der Unzuchtsſünden richtete ſich das Edikt Zepherins und erklärte, Fleiſchesſünden können vergeben werden. Dieſer Satz ſtand aber mit der Bußdiſciplin, welche Mörder und Idololatren erſt auf dem Todbette in die Gemeinſchaft zuließ, in keinem Widerſpruche.

Tertullian ſah das wohl ein, aber er wollte es nicht einſehen, um den Papſt der Inconſequenz zu zeihen, daß er den Fleiſchesſündern Vergebung gewähre, die Idololatren aber in der Buße laſſe. Abgeſehen von dieſem Seitenhieb weiß aber Tertullian wohl, um was es ſich handelt. Im Verlaufe ſeiner Schrift beweiſt er zuerſt, es gebe peccata remissibilia und irremissibilia, dann zeigt er, daß zu den letzten Unzucht, Mord und Idololatrie gehören. Man ſieht daraus, für die Vergebbarkeit und gegen die Nichtvergebbarkeit der Unzucht war das Decret Zepherins gerichtet. In dieſer ſcharfen Faſſung, mit ausdrücklicher Eintheilung der Sünden in die genannten Klaſſen, hatte

Digitized by Google

der alte Montanismus nicht geſprochen, das war das Verdienſt der Tertullianiſchen Conſequenz und Energie. Dadurch erhielt aber der Streit über die Vergebbarkeit der Unzuchtsſünden eine andere Wendung. Es handelte ſich jetzt darum, ob die Kirche dieſe Eintheilung der Sünden annahm, oder den Grundſatz allgemeiner Sündenvergebung aufſtellte. Das letzte that der Nachfolger Zepherins, Papſt Calliſtus, wie Hippolyt bezeugt. Wenn der Letzte zugleich berichtet, Calliſt ſei der Erſte geweſen, der den Grundſatz der uneingeſchränkten Sündenvergebung aufſtellte, ſo iſt das ganz richtig, denn in dieſer Form wurde dieſer Gegenſtand vor Calliſt nie behandelt, weil Tertullian der Erſte war, der die Sünden in vergebbare und nicht vergebbare eintheilte. Auch das Decret von Calliſt iſt darum kein diſciplinäres, ſondern ein dogmatiſches, dem aber diſciplinäre Vorſchriften beigefügt waren. Ob Calliſt die Diſciplin dahin abänderte, daß die Bußzeit der Idololatren ꝛc. abgekürzt wurde, iſt mehr als zweifelhaft. Hippolyt ſagt ausdrücklich, Calliſt habe befohlen, Häretiker aufzunehmen; würde er es ihm nicht zum Vorwurf gemacht haben, wenn er dieſes den Idololatren gegenüber vorgeſchrieben hätte? Unzweifelhaft iſt hingegen, daß dieſe dogmatiſchen Decrete auch auf die Diſciplin einen Einfluß übten, der, wie bereits bemerkt, dahin ging, daß man die Bußzeit für canoniſche Sünden abkürzte. So bedeutend, wie er gewöhnlich dargeſtellt wird, war er jedoch vor Cyprian nicht, dafür bürgt der Briefwechſel zwiſchen Rom und Karthago zur Zeit Cyprians. Doch hierauf können wir nicht weiter eingehen.

In §. 2 ſtellt Frank den Satz an die Spitze: „Ein und derſelbe Büßer durfte die öffentliche Buße nur einmal

Digitized by Google

übernehmen.“ Der Paſtor Hermä iſt der Erſte, der hier in Betracht kommt. Leider hat Frank mit Uebergehung der ſchwierigen Worte bloß den Satz angeführt: „Wenn Jemand nach jener hohen und heiligen Berufung (durch die Taufe) vom Teufel verſucht wurde und geſündiget hat, ſo hat er nur dieſe einzige Buße“. S. 863. Wir vermiſſen hier ein Eingehen auf die Worte: illis enim, qui vocati sunt *ante hos dies*, posuit Dominus poenitentiam. Gab es vor der Zeit des Hermas eine mehrmalige Buße und wenn dieſes der Fall war, wo liegt der Grund der größeren Strenge? Auch die Abhandlung von Lipſius hätten wir gerne berückſichtiget geſehen. Frank wäre dadurch genöthiget worden, den Gegenſtand klarer herauszuarbeiten. Lipſius bemerkt: „die nach dem Bußtermin zum Glauben Hinzutretenden haben nur Eine Buße, die ihnen in der Taufe gewährt wird. Nach der Taufe gibt's nur *μία μετάνοια*, nämlich die jetzige, durch die Offenbarung gewährte: Wer von jetzt an (*ὑπὸ χεῖρα*) ſündiget, dem wird die Buße nichts nützen, denn er wird ſchwerlich leben.“ Offenbar herrſcht hier große Unklarheit, denn 1) ſoll dieſelbe Eine Buße das einemal die Taufe ſein, das andere mal nach der Taufe durch die Offenbarung ertheilt werden. Zweitens ſetzt er die Buße in die Offenbarung, die aber kein Mittel der Vergebung, ſondern bloß der Zeitpunkt für die Vergebung oder Nichtvergebung iſt. Drittens bezieht er das von jetzt an (*ὑπὸ χεῖρα*) auf die Offenbarung, da es hier unzweifelhaft auf die einmalige Buße geht. Der Paſtor lehrt vielmehr Folgendes: die zum Glauben Hinzutretenden haben (nicht *μετάνοια*, ſondern) *ἄφεσις* durch die Taufe. Nun unterſcheidet er zwiſchen Jenen, die vor und die nach dieſen Tagen getauft wurden.

Digitized by Google

Jenen gibt Gott μετάνοια (aber nicht μία μετάνοια). Die aber nach dieſen Tagen getauft werden und fallen, erhalten blos μία μετάνοια und wenn ſie nach dieſer μετάνοια wieder ſündigen, iſt die Buße für ſie nutzlos.

Sehr ſchön iſt die Erörterung Frank's bei Beſprechung des dritten Punktes: „keinem Vergehen war die ſakramentale Losſprechung verſagt", die Erörterung, daß die Lage der Rückfälligen, die zu einer zweiten Buße nicht mehr zugelaſſen wurden, ſchlimmer war als die der Büßer, obwohl man ihnen die Losſprechung nicht verſagte. „Ueber ihn ward kein öffentliches Gebet verrichtet, ſeiner ward nie mehr in der Verſammlung der Gläubigen gedacht und nie mehr ſollte bei der Darbringung der Opfergaben vom Diacon ſein Name genannt werden." Jahr aus Jahr ein werden öffentliche Büßer wieder ausgeſöhnt und zum Tiſche der Gnaden wieder zugelaſſen, Katechumenen werden getauft und in die Gemeinſchaft der Kirche aufgenommen, um den Rückfälligen aber kümmert ſich Niemand! Ein trauriges, hoffnungsloſes Leben! Wehe dem, der allein ſteht! Stets mußte der Rückfällige von dieſem Gedanken gepeiniget werden, daß er nie mehr ſeinen Herrn und Gott empfangen, nie mehr die Speiſe, um welche die Menſchen von den Engeln beneidet werden, verkoſten ſollte! Er war derſelben unwürdig und von ihr ausgeſchloſſen ſein ganzes Leben lang. Wer ſich in dieſer Weiſe in die Lage eines Rückfälligen hinein verſetzt, der wird gewiß nicht mehr behaupten wollen, daß der Rückfällige milder als der öffentliche Büßer von der alten Kirche behandelt worden ſei. Wir halten darum unſere Anſicht aufrecht, daß dem rückfälligen Büßer eine Privatbuße mit der ſakramentalen Losſprechung zwar geſtattet, die vollſtändige Wiederaufnahme

Digitized by Google

in die Kirche aber und der Zutritt zum hl. Abendmahl auf immer verſagt war.“ S. 882.

Das ſorgfältig bearbeitete 8te Capitel enthält: „Die Bußpraxis gegen die Kranken und die Wegzehr der Büßenden“. Die Frage, wie wurden Reconvaleſcenten behandelt, die bereits einen Theil der Buße verrichtet, oder erſt auf dem Sterbebette die Buße erhielten, und ſofort wegen Todesgefahr in die Kirche aufgenommen wurden? beantwortet Frank durch die Worte Cyprians und bemerkt: „über die Behandlung der letzteren, wenn ſie geſund wurden, haben wir für Cyprians Zeit keine Zeugniſſe, glauben aber nicht zu irren, wenn wir annehmen, daß man ſolchen Sündern die Buße, die ihre Vergehen verdienten, kund machte, die ſie dann im Falle ihrer Geneſung übernehmen und durchmachen mußten“. S. 908. Ueber dieſen Gegenſtand hat Frank das Zeugniß Dionyſius des Großen überſehen. Dittrich führt die betreffenden Worte in ſeiner Monographie des großen Biſchofes an. Der Erklärung, die Dittrich von ihnen gibt, können wir jedoch nicht beiſtimmen.

Aus dieſem allerdings kurzen Referate, das ſich zudem nur auf einen kleinen Theil der Frank'ſchen Schrift bezieht, wird man erſehen, daß ſie zwar mancher Verbeſſerungen bedürftig iſt, im Allgemeinen aber wiederholen wir unſer abgegebenes Urtheil und wünſchen, der Verfaſſer möge unverdroſſen auf ſeiner Bahn fortſchreiten. Seine erſte Arbeit verdient alle Empfehlung.

Profeſſor Dr. Probſt in Breslau.

Digitized by Google

6.

1. **De vita et scriptis S. Jacobi,** Batnarum Sarugi in Mesopotamia Episcopi, cum ejusdem Syriacis carminibus integris ac aliorum aliquot fragmentis, necnon Georgii ejus discipuli oratione panegyrica, ex codicibus Vaticanis nunc primum editis et latine redditis. Dissertatio historico-theologica, quam ad gradum doctoris in S. theologia in Univ. cathol. Lovaniensi consequendum conscripsit **J. B. Abbeloos,** theol. licent. Löwen (und Bonn bei Markus). 1867. XX u. 322 S. Preis: 4 fl. 24 kr.

2. **Sechs Homilien des h. Jakob von Sarug.** Aus ſyriſchen Handſchriften überſetzt von P. **Pius Zingerle,** Benediktiner von Marienberg. Bonn, bei Henry. XII u. 107 S. 1867. Preis: 36 kr.

Herr Abbeloos, ein junger kenntnißreicher belgiſcher Theologe, nahm während eines längern Aufenthaltes in Rom fünfzehn Abſchriften aus ſyriſchen Manuſcripten der Vatikan. Bibliothek, von welchen er drei in oben genannter dem vor kurzem verſtorbenen Kardinal Sterkx gewidmeten Schrift nebſt lateiniſcher Ueberſetzung veröffentlicht: einen Panegyrikus auf Jakob von Sarug von deſſen Schüler Georg und von Jakob ſelbſt zwei größere Lieder (mimre) über Maria, durch deren Herausgabe der fromme Verf. ſeine ſyriſchen Studien unter den Schutz der Gottesmutter ſtellt. (S. XV.)

Die Vatikana bot ihm aus dem reichen und noch lange nicht hinlänglich benützten Schatz ihrer ſyriſchen Handſchriften namentlich zwei der bedeutendſten, deren Benützung er ſich angelegen ſein ließ, cod. 117, aus einem ſyriſchen

Digitized by Google

Kloſter der nitriſchen Wüſte in Aegypten ſtammend, aus der auch in unſrer Zeit das Britiſche Muſeum in London ſich ſeinen koſtbaren ſyriſchen Handſchriftenreichthum geholt hat, und cod. 118, aus Pergament, im achten oder neunten Jahrh. geſchrieben, den ſchon J. Sim. Aſſemani Anfangs des vor. Jahrh. nach Rom gebracht hatte. In demſelben ſind zwei intereſſante Miniaturen, von welchen die ältere, Chriſtus auf der Eſelin, mit den Apoſteln und einer theils vorangehenden, theils die Kleider ausbreitenden Menge, nach Cav. J. B. Roſſi, dem Katakombenerforſcher, einem Original des ſechsten oder ſiebten Jahrh. entſtammt wäre. Das andere jüngere Bild ſtellt die Kreuzigung dar.

Die Einleitung behandelt in kurzem Ueberblick die ſyriſche Literaturgeſchichte bis auf die Zeiten Jakobs von Sarug, theilweiſe auch noch die ſpätere. Noch im erſten chriſtlichen Jahrhundert, auf der Grundlage der vom Apoſtel Thaddäus (ſyr. gewöhnlich Adäus, den jedoch der armeniſche Geſchichtſchreiber Moſes von Chorene im 5. Jahrh. für einen Schüler des Apoſtels hält) in den ſyriſch-meſopotamiſchen Ländern ausgeſtreuten chriſtlichen Lehre ſich aufbauend weist die ſyriſche Literatur doch mit Ausnahme der Bibelüberſetzung und zerſtreuter kleiner Fragmente aus ſo früher Zeit keine Schriftdenkmale auf. Denn auch der von Cureton 1864 (in Ancient syriac documents relative to thy earliest establishment of Christianity) veröffentlichte und S. 5 f. unſeres Buchs abgedruckte Briefwechſel König Abgars von Edeſſa und Chriſti iſt, wenn man mit dem Verf. die Aechtheit deſſelben annimmt, nicht das ſyriſche Original, ſondern nach der von Euſebius aus dem Syriſchen genommenen griechiſchen Ueberſetzung wieder in die Originalſprache übertragen. S. 7 ſcheint angenommen zu

werden, daß das Alte Teſtament der Peſchito ſchon zur Zeit des Apoſtels Thaddäus gefertigt worden ſei, was durchaus unbeweisbar iſt. Sehr alt aber ſind größere von Cureton 1858 veröffentlichte Evangelienfragmente, von denen die des Matthäusevang. vielleicht aus dem aramäiſchen Urtext überſetzt worden ſind. So urtheilte wenigſtens der gründliche Kenner des Syriſchen, Cureton ſelbſt. Im zweiten Jahrhundert ragt als Dichter und ſpeculativer Theolog, der aber bald der gnoſtiſchen Irrlehre verfiel, Bardeſanes hervor: Bruchſtücke aus ſeinen Schriften ſind bei Porphyrius, Euſebius und in den Recognitionen; der von Cureton im spicilegium syriacum veröffentlichte liber legum regionum (k'tobo d'nomuse d'atravoto) iſt aber nicht, wie Cureton annahm, die Schrift des Bardeſanes, die Euſeb in ſeiner Kirchengeſch. l. IV, 30 als *ὁ πρὸς Ἀντωνῖνον ἱκανώτατος περὶ εἱμαρμένης διάλογος*, ſondern die, woraus er in der praep. evang. VI, 9 einiges mittheilt, die *διάλογοι πρὸς τοὺς ἑταίρους*, die wahrſcheinlich nicht von Bardeſanes ſelbſt, ſondern einem ſeiner Schüler zuſammengeſtellt worden ſind. Bis ins 4. Jahrh. kommen nur Martyreracten, *ὑπομνήματα*, die Stef. Ev. Aſſemani zum Theil veröffentlichte (in acta SS. martyr. orient. et occid. Rom. 1748 f.), vor, und vielleicht gehören dieſer Zeit auch einzelne Sammlungen von Kirchengeſetzen an, die aus dem Griechiſchen übertragen und von Lagarde in didascalia apostolorum syriace 1854, und in Reliquiae juris eccles. antiquissimae, syriace 1856 mitgetheilt wurden. Das vierte Jahrh. iſt mit Vorzug das goldene Alter der ſyriſchen kirchlichen Literatur zu nennen. Auf die chriſtlichen Dichter Simeon Barſoboë und Milleſe, beide unter Schapur gemartert, auf den Theologen und Biſchof Jakob von Ni-

Digitized by Google

ſibis († 338), deſſen apologetiſche Traktate ſchon 1756 zu Rom in armeniſcher Ueberſetzung veröffentlicht wurden (das ſyriſche Original ſcheint verloren), folgte in dieſem Jahrh. das größte ſyriſche Kirchenlicht, der h. Ephräm, der zuerſt wieder dem großen Gnoſtiker des zweiten Jahrh. ſich ebenbürtig zeigte und als Dichter, Apologet und Exeget die vielſeitigſte Thätigkeit für den orthodoxen Glauben entfaltete. Die von Guſt. Bikell aus Londoner Handſchriften correkt veröffentlichten bisher unbekannten carmina Nisibena Ephräms (Leipz. 1866) laſſen den Wunſch nach einer ſorgfältigen Ausgabe ſämmtlicher Schriften Ephräms nur um ſo berechtigter erſcheinen, da die alte römiſche Ausgabe (6 voll. fol.) ſehr uncorrekt und fehlerhaft iſt. Ephräm gründete eine zahlreiche Schule. Im 5. Jahrh. eiferte mit andern minder bedeutenden Iſaak der Gr., Prieſter in Antiochien, als Polemiker gegen die Neſtorianer und Eutychianer und als Dichter dem Ruhm Ephräms nach. Unmittelbar vor Jakob von Sarug ſchrieb Joſua der Stylite ein Chronikon von 495—507, über die Kriege zwiſchen Kaiſer Anaſtaſius und dem Perſerkönig Cavades (im Auszuge in Assem. Bibl. orient. t. I, 261 ff.). Auch den Neſtorianern und Monophyſiten unter den Syrern fehlte es nicht an geſchickten Vertretern ihrer Partei.

Die neu edirten ſyriſchen Schriftdenkmale hätte der Verf. S. 20 f. vollſtändig aufführen und den Panegyrikus Georgs, der S. 25—85 mitgetheilt wird, auch da ſelbſtſtändig übertragen ſollen, wo ſchon von Assem. Bibl. Orient. I, 286—288 Text und Ueberſetzung mitgetheilt iſt. Aſſemani überſetzte durchgehends ſehr frei, und dadurch daß Theile ſeiner Ueberſetzung herübergenommen worden ſind, iſt einige Ungleichheit in das Ganze gekommen. Aus dem

Digitized by Google

unbedeutenden Panegyrikus Georgs erfährt man übrigens ſehr wenig über Jakob von Sarug: ſein Vater war Prieſter (die Syrer giengen in der Prieſterehe den Griechen voran, ſ. Barhebräus im Nomocomon Bibl. orient. II c. ult. de Syr. mon.: ut diaconus aut presbyter unicam et virginem ante ordinationem duxerit et post ejus mortem alteram non ducat), ſeine Mutter lange Zeit unfruchtbar, er ſelbſt ein Kind des Gebetes, gab ſchon dreijährig Zeichen großer Frömmigkeit, war 22 Jahre alt ein allgemein verehrter Lehrer und ſchrieb Traktate faſt über alle bibliſchen Perſonen von Adam an (auch über die „Söhne Gottes“ Gen. 6, die er nicht für Engel, ſondern für Sethiten erklärt). Jakob ſchrieb nicht weniger als 760 größere Reden, mimre, in gebundener Sprache, dazu eine Menge Hymnen, Briefe und eine Anzahl Homilien. Der Lobredner ſtellt ihn als ein Wunderkind hin, das die Eigenſchaften der Apoſtel, Evangeliſten, Propheten, Prieſter, Mönche und Jungfrauen in ſich vereinigt habe, und berichtet, Jacob ſei, als er in Gegenwart mehrerer Biſchöfe predigte, plötzlicher Erleuchtung theilhaft geworden und habe verkündet, daß die Parther ins Land eingebrochen ſeien und Amida zerſtört haben. Schon J. S. Aſſemani hat jedoch dieſe Stelle für ſpäteres Einſchiebſel erklärt, da Amida erſt 503 von den Perſern zerſtört wurde, jene Zuſammenkunft der Biſchöfe bei Jakob aber 474 ſtattfand. Der Lobredner erzählt, daß Jakob als Kind von drei Jahren bei feſtlichem Gottesdienſte an den Altartiſch vorgetreten und dreimal von dem conſekrirten Wein getrunken habe, wodurch er ſchon damals die reichen Gaben des hl. Geiſtes erhalten habe, die ihn ſpäter ſo ſehr auszeichneten. Aſſemani Bibl. or. I, 286 nahm an, daß das Erzählte ſich auf das gereifte Alter Jakobs beziehe und er

Digitized by Google

geweihtes Waſſer getrunken habe. Dagegen bleibt der Verf. beim Wortlaut des Berichtes und beruft ſich für die Authentie der Geſchichte auf ähnliche Züge in Heiligenleben, die von allen für wahr gehalten werden, qui negandi prurigine non laborant (S. 94). Aus dem Chronikon Joſua's des Styliten, des ältern Zeitgenoſſen Jakobs, ergibt ſich, daß dieſer Anfangs des 6. Jahrh. Periodeute des Diſtrikts von Sarug war, (سروج) deſſen Hauptort Batnä nach Procop eine Tagreiſe von Edeſſa, nicht weit vom Euphrat in Osrhoëne gelegen, nach Ammian von den Mazedoniern erbaut worden und ſpäter auch den Namen des Diſtriktes Sarug erhielt. Das Amt des περιοδεύτης, eine mittlere Würde zwiſchen Episkopat und Presbyterat, auch in der Ordination verſchieden vom Chorepiskopus, beſteht noch heute bei den Maroniten wie den Jakobiten. Der Periodeute hat (ܡܣܥܪܢܐ, ܦܪܝܕܘܛܐ) keinen beſtimmten Wohnort auf dem Lande, ſondern viſitirt dieſes im Auftrag des Biſchofes. Jakob ſtarb 522 als Biſchof von Batnä-Sarug, was er 519 im 68. Jahr ſeines Alters geworden war. Nach Mares, einem neſtorianiſchen Schriftſteller des 12. Jahrh., hatte er zugleich mit dem Neſtorianer Barſumas in Edeſſa, dem ſyriſchen Athen, ſtudirt und hieng Anfangs der neſtorianiſchen Irrlehre an. In Edeſſa war damals eine perſiſch-aſſyriſche und eine meſopotamiſche Schule, und wie ſpäter die Schriften Jakobs vielfach durch die Monophyſiten gefälſcht wurden, ſcheinen auch die Neſtorianer den orthodoxen Kirchenlehrer wenigſtens während ſeiner Studienjahre für ſich in Anſpruch genommen zu haben. Die Orthodoxie deſſelben ſetzt eine ausführliche Unterſuchung des Verf. über die Lehre Jakobs in Betreff der Schöpfung, Erbſünde, Er-

Digitized by Google

löſung, Nothwendigkeit der Gnade, des zukünftigen Lebens, der Auferſtehung, Euchariſtie, des Meßopfers, der Hierarchie, Fürbitte der Heiligen, der Verſtorbenen, der Menſchwerdung, ſel. Jungfrau außer Zweifel. Renaudot Litt. or. II, 367 hielt unſern ſyriſchen Kirchenlehrer für ein Haupt der Jakobiten und machte ihn zu einem Schüler des Severus, der, urſprünglich Neſtorianer, Monophyſit geworden ſei, nachdem Anaſtaſius dem Patriarchen Severus von Antiochien ſich zuneigte. Verf. zeigt die Grundloſigkeit dieſer Anſicht. Severus wurde erſt 513 der Antiocheniſchen Kirche durch Anaſtaſius aufgenöthigt, wo Jakob 60 Jahre alt und längſt als orthodoxer Lehrer berühmt war. Renaudot gab zu viel auf die neſtorianiſchen Geſchichtskünſtler Mares und Amri, deren Partei Jakobiten und Katholiken gleichmäßig des Monophyſitismus zu beſchuldigen pflegte, weil beide zwei Perſonen in Chriſto läugneten. Der Verf. ſelbſt will indeſſen den Biſchof von Sarug nicht vom Gebrauch unbeſtimmter, zweideutiger Ausdrücke freiſprechen; die auf ſolche Jagd zu machen lieben, erlauben wir uns ausdrücklich auf die zweihunderteinunddreißig Traktate und Lieder Jakobs hinzuweiſen, die handſchriftlich in der Vatikana aufbewahrt werden und eine ziemlich ergiebige Ausbeute gewähren dürften. Das Andenken Jakobs ſteht bei den morgenländiſchen Chriſten in hoher Achtung: die Maroniten feiern den Tag des h. Biſchofs und Kirchenlehrers am 5. April, die Armenier am 25. September, die Jakobiten am 29. Oktober. Er iſt mit Ephräm in die ſyriſche Meßliturgie aufgenommen und hat nun auch im jüngſt erſchienenen Band der Bollandiſten eine Lebensbeſchreibung durch den Jeſuiten Matagne erhalten.

S. 203—301 ſind zwei große verſificirte Geſänge oder

Digitized by Google

richtiger Traktate über die h. Jungfrau mitgetheilt, in denen kindlicher Glaube und glühende Frömmigkeit mit Subtilitäten und ſcharfſinnigen Erörterungen über die Erhabenheit, Reinheit und ewigen Jungfräulichkeit der Gottesmutter wechſeln. Zu der Ueberſetzung des erſten Liedes hat P. Zingerle im Bonner Theol. Liter. Blatt (Okt. 1867) kritiſche Noten und Bedenken mitgetheilt; es mögen hier ſolche zum zweiten Liede folgen. S. 256. V. 1 heißt es wortgetreu: nicht das Lob, ſondern ſchon die Rede überhaupt (mimro) über Maria überſteige den Sinn der Weiſen. V. 5 iſt überſetzt: qui humilitatem adducere ſtatt ad humilitatem devenire dignatus es (ܡܛܝܬ); V. 17 iſt nicht zu überſetzen: emtus, ſondern venditus es gratis, wie V. 19 deutlich zeigt und das ethpa. von ܙܒܢ gewöhnlich und auch V. 22 gebraucht wird; V. 30 iſt in fashito ein jud ſt. shin gedruckt; V. 36 hat Verf. et edocti nolite recalcitare, allein nolite iſt nicht im Text, welcher ſagt: gewöhnt euch nicht daran, widerſpänſtig zu ſein. Damit wird auch die Conjektur, k'dine (dociles) ſt. kdire (infirmi) zu leſen, hinfällig; V. 38 iſt dam'aio (intestinorum) nicht überſetzt; V. 80 ut ne delirent: der Text hat keine Negation und meint nicht die Weiſen überhaupt, ſondern ſolche, die über die Geburt aus der Jungfrau deliriren; alſo ergänzt ſich das Relativ und nicht die Negation, vgl. V. 83 f. V. 139 iſt nicht vollſtändig überſetzt und wird ſagen wollen: du ſelbſt wirſt ein Wunder da wohin du vorgedrungen biſt (ܠܐܬܪܐ ܡܥܠܬ) ſ. v. a. dadurch daß du ins Geheimniß der Geburt Chriſti eingedrungen biſt; V. 222 nicht quamnam, ſondern quare portam vidisset. V. 282 nicht: ut sese subjiciant, ſondern ut eos sibi subjiciat (neshabed

enun); V. 339 nicht inter nos conversatus, ſondern aus uns, unſerm Geſchlecht entſtanden; V. 376 iſt der Text verderbt: vielleicht zu leſen bejadi: laß meines Wortes Wein in meiner Hand; 444 nicht typos gerens, ille tandem, in quo agnoscitur Maria, ſondern typum efformans, in quo u. ſ. w.; V. 486 nicht filii noctis congregati sunt in splendore, ſondern contra splendorem lucis; 487 iſt überſetzt tenebrae dubitationis, der Text hat aber chushobe: cogitationes, nicht chushoke; u. m. a.

Das Latein des Verf. liest ſich im Ganzen ziemlich gut und geläufig, nur ſteht es hie und da mit Grammatik oder dem Antibarbarus auf geſpanntem Fuß, vgl. opus, quem S. 11, consule Ceriani doctor S. 9, de Seth, Adamo similis S. 55, advenorum S. 57, dextera, quae extendisti S. 81; pagum quoddam S. 91, alios in promtu habentur S. 154 u. A. Der horrende Vokativus horree S. 203 iſt ſchon von Zing. angemerkt.

Es iſt zu wünſchen, daß bei künftigen Veröffentlichungen von Texten Jakobs v. Sarug geſchichtliche Stoffe, wie Martyreracten, und exegetiſche zunächſt ins Auge gefaßt werden, nachdem in der unter Num. 2 aufgeführten Schrift P. Pius Zingerle in Marienberg ſechs Homilien, die einzigen Proſareden Jakobs, mit gewohntem gründlichem Verſtändniß des ſyriſchen Textes, gefällig und fließend überſetzt hat. Die Reden behandeln die Geburt, Erſcheinung und Taufe des Herrn im Jordan, das vierzigtägige Faſten und die Verſuchung Chriſti, den Palmſonntag, Charfreitag und die Auferſtehung Jeſu, und empfehlen ſich durch ſchwungvolle Sprache, knappere Darſtellung und ſorgfältige bibliſche Begründung der homiletiſchen Stoffe. Möge H. Zingerle durch günſtige Aufnahme der Homilien in den Stand

Digitized by Google

geſetzt werden, ſeinen Plan der Verdeutſchung metriſcher Reden des nach Ephräm berühmteſten Lehrers der orthodoxen ſyriſchen Kirche auszuführen.

Himpel.

7.

Notice sur deux fragments d'un Pentateuque hebreu-samaritain, rapportés de la Palestine par M. le senateur F. de Saulcy, par l'abbé **J. J. L. Bargès**, professeur d'Hébreu à la Sorbonne. Paris, Blot. 91 S. 8. 1865. Preis: 2 fl. 20 kr.

Der Verfaſſer widmet ſeine Schrift, von der nur zweihundert Exemplare abgezogen wurden, dem Andenken des frühern Hohenprieſters der Ueberreſte des ſamaritaniſchen Volkes in Nablus (Sichem), Shalma Ben Tabia, mit dem er 1853 in Nablus verkehrt hatte und welchem er (cf. ſ. Schrift les Samaritains de Naplouse), wie ſchon früher S. de Sacy manche Aufſchlüſſe über Cult und Sitten der Samaritaner verdankte. Der Akademiker und Paläſtinafahrer de Saulcy, der ſich mit ſeinem Landsmann de Vogüé ſchon mehrfach um die Topographie Jeruſalems und der Umgebung (weniger um die des todten Meeres in einem zweibändigen Werk, das er darüber veröffentlichte) verdient gemacht hat, erſtand im alten Sichem, das die letzten Ueberreſte der Samariter beherbergt, von einem derſelben um theures Geld ſechs Pergamentblätter des hebräiſch-ſamaritaniſchen Pentateuch, welche in groß 4° zwei Bruchſtücke von Exodus, 3, 17 bis 6, 16 und 14, 24

bis 20, 19 enthalten. Zuerſt in der Pariſer, ſodann in der Londoner Polyglotte mit einer ſamaritaniſchen Ueberſetzung veröffentlicht, iſt derſelbe jetzt in mehr als einem Dutzend vollſtändiger Handſchriften in Europa vorhanden und galt in den erſten Zeiten ſeines Bekanntwerdens als der älteſte und ächte Pentateuchtext, deſſen Verehrer, der gelehrte Oratorianer Morinus, Ludw. Capellus und noch der Orat. Houbigant im vorigen Jahrh. den maſorethiſchen Text für verderbt und gefälſcht hielten. Man iſt von dieſer Ueberſchätzung des ſamarit. Pentateuch, namentlich ſeit Geſenius' Unterſuchungen über denſelben, zurückgekommen, hat ihn aber aus mancherlei Urſachen immerhin hochzuſtellen. Für Textvergleichung, Religion und Cult der Samaritaner, Paläographie ſind nicht unbedeutende Ergebniſſe aus dem ſamarit. Pentateuch gezogen worden. H. Bargès, der mit Vorliebe ſamaritaniſche Studien betreibt, hat daher dieſe „vénérables lambeaux", die ihm de Saulcy zu ſolchem Zweck einhändigte, einer genauen Unterſuchung unterzogen und deren Reſultate in obiger Schrift veröffentlicht. Er beſchäftigt ſich zuerſt mit den äußern Eigenſchaften der Manuſcriptfragmente. Nicht nur die Wörter zeigen ſich in ihnen durch Intervalle und Punkte von einander geſchieden, ſondern häufig auch einzelne Wörter in durch Diſtanzen geſchiedene Buchſtabengruppen zerlegt. Der erſte und letzte Buchſtabe jeder Linie ſteht etwas ab vom folgenden und vorangehenden. Nach der Weiſe arabiſcher Handſchriften ſind die letzten Buchſtaben des Schlußwortes einer Linie, das auf derſelben nicht mehr ganz Platz fand, auf den Rand, gewöhnlich in kleiner Entfernung daneben geſetzt. Der Pentateuch iſt auch hier in große und kleine Paraſchen und in Paragraphen (kaz-

Digitized by Google

zin in der arabiſchen Ueberſetzung des Samarit. Abu Said) von ungleicher Länge, aber kleiner als unſere Kapitel, getheilt. Dieſe Einſchnitte ſind durch beſtimmte Zeichen charakteriſirt, die für die beiden erſten größeren ſich in den Zwiſchenräumen der Linien, für die von B. Paragraphen genannten ſeltener dort als am Ende oder auch nach Beginn der Linie ſelbſt, die in dieſem Fall leer gelaſſen iſt, angebracht ſind. Eigentliche Unterſcheidungszeichen finden ſich nicht weniger als acht, wogegen am Ende der Linie, die mit einem ganzen Wort zu ſchließen hat, der einfache Punkt, welcher zur Worttrennung dient, weggelaſſen und auch kein Zeichen für die Versabtheilung gebraucht wird. Da mehrere Unterſcheidungszeichen als ſolche den gleichen Werth beſitzen und einander ſubſtituirt werden können, haben ſie ſehr wahrſcheinlich auch muſikaliſche Bedeutung gehabt, wie die toniſchen Accente der Maſora. Weiter hat B. 5 Zeichen, Punkte und Accente oberhalb der Worte zur Bezeichnung der Ausſprache gefunden. Der Punkt bezeichnete wohl nur einen überflüſſigen Buchſtaben oder das Fehlen einer Leſemutter, wie auch in Manuſcripten karaitiſcher und rabbiniſcher Juden, obgleich nicht zu überſehen iſt, daß in der von Geiger (Zeitſchr. der deutſch-morgenl. Geſellſchaft XXI, S. 169 ff.) veröffentlichten ſamaritaniſchen Litanei Marka's kleine Striche über einzelnen Buchſtaben auch die Vocaliſirung oder härtere Ausſprache derſelben anzuzeigen ſcheinen. An Vocalzeichen findet ſich eines ganz wie das arabiſche Fetcha, mit demſelben Lautwerth (wonach ſamarit. aluhim und wie bei den Karaiten ath für את geſprochen wird) und ein arab. Dhamma zur Bezeichnung des dunklern Lautes, nur daß es die Schleife nicht links oben, ſondern unten rechts hat; für den hellen

Laut des Kesra iſt ein beſonderes Zeichen Ex. 4, 6. 7 gebraucht, ein kleiner nach links gebogener Haken, welcher dort defektiv geſchriebene Hiphilformen kenntlich machen ſoll. Dieſe Punktation, die nur ausnahmsweiſe, um Verwechſelungen vorzubeugen, zur Anwendung kommt, zeigt, daß in der Ausſprache des Hebräiſchen die ſpäteren Samaritaner ſich nach dem Arabiſchen richteten. Der Urſprung der Vocaliſation, die demnach nicht unter maſorethiſchem, ſondern arabiſchem Einfluß zu Stande kam, iſt aber nicht vor dem neunten, und ihre volle Ausbildung nicht ins dreizehnte Jahrhundert zu ſetzen, da in den ältern ſamaritaniſchen Pentateuchhandſchriften des elften und zwölften Jahrhunderts ſich meiſt nur die diakritiſche Linie befindet.

Im zweiten Theil, von S. 38 an, verzeichnet H. Bargès die in den Fragmenten von der Maſora abweichenden Lesarten, wobei dem Leſer auch jene nicht vorenthalten werden, die ſchon längſt von Morin, Houbigant, L. Capellus, Caſtelli, Walton angemerkt waren. Weitaus die meiſten ſind für den Text ohne Werth und auch von der kleinern Zahl der vom Verf. bevorzugten bleiben wohl nur zwei oder drei übrig, welche die urſprüngliche Lesart enthalten können. Sehr viele Lesarten ſind offenbar erleichternd, wie Ex. 4, 19 f. das ה loc., die matr. lect., das Zeichen des Accuſ., V. 29 der plur. für den sing. der Maſ., 5, 7 ו ſtatt א in tosifun, die öftere Einſetzung des Artikels, des ו copul., Weglaſſung des ה parag., 14, 21 על für אל, 15, 13 זה, 15, 22 derech eingeſchoben, V. 24 וילן, V. 25 Moſes als Subjekt ergänzt, 18, 12 מוקני· V. 18 עשותו; nur ſcheinbar richtiger ſind auch Lesarten wie 4, 25 תגיע, 5, 5 מעם, die Conformirung in 5, 21 nach dem folgenden, 15, 5 יכסומו, 15, 14 וירגזו,

Digitized by Google

wo die Verbalform ohne Verbindungsartikel mit nun epenth. weit kräftiger iſt, V. 16 iſt ebenfalls die lange Form mit ה parag. dem ſamar. ema vorzuziehen. In all' dieſen Stellen erklärt ſich H. Bargès ohne Grund für die ſamarit. Lesart, ebenſo für den Zuſatz in Ex. 6, 9, welcher ganz lautet wie die Rede Israels 14, 12, ohne Zweifel von da entnommen und zur Erklärung von V. 14^{a} eingeſchoben worden iſt. Auch שרהו 20, 17 iſt nicht ächt, wie ſchon die unpaſſende Stellung deſſelben zwiſchen Weib und Knecht beweist. Noch auffallender iſt, daß H. B. durch ſeine Vorliebe für Samaritaniſches ſich verleiten läßt, für die Aechtheit des ſamarit. Garizim Deut. 27, 4 gegen den Ebal der Maſ. zu plaidiren. Beachtung verdienen dagegen 14, 25 ויאסר, *συνεδησε* Sept., 15, 2 וזמרתי, 16, 13 שלוי, 17, 2 תנה, V. 11 ידיו, 18, 16 באו. In den drei letzteren Stellen ſtimmt das Samar. mit Sept. und Vulg. Ex. 3, 8 ſtimmt es zwar ebenfalls mit Sept. und Vulg. in נקרא, aber ſollte es heißen: ſein Name iſt über uns genannt, ſo müßte שמו dabei ſtehen, ſ. Deut. 28, 10. Es iſt alſo נקרה obviam fieri, hier mit על, ſonſt mit אל, 5, 3 mit א geſchrieben. Auf Willkühr oder Grille der Abſchreiber und nicht eine grammatiſche Regel deutet hin, daß in den ſamar. Handſchriften, die ſonſt überall plene ſchreiben, ſämmtliche Hifilformen von אמן defektiv geſchrieben ſind. 17, 16 wird falſch überſetzt: a generatione et generatione: ו iſt in Maſor. vor zweitem dor nicht ausgelaſſen, ſondern dieſes iſt acc.: in generationem. Endlich 15, 6 haben die ſamar. Handſchriften נדארי, was die arabiſch-ſamar. Ueberſetzungen mit متوّجة, coronata wiedergeben. H. Bargès ſchlägt vor, متوجهة zu leſen,

was mit נׂארדי der Maſ. übereinkommt. Allein erſteres iſt gewiß ächt und die Ueberſetzer leiteten das Wort von דאר = דור, circumire, niph. coronari ab.

Die ſehr ſchön ausgeſtattete Schrift iſt mit einem Facſimile, c. 15, 1—30 der Fragmente enthaltend, von Dr. Euting's bewährter Hand verſehen, iſt aber durch ziemlich viele Druckfehler in hebräiſchen Worten entſtellt.

Himpel.

8.

Die katholiſchen Kanzelredner Deutſchlands ſeit den lezten drei Jahrhunderten. Als Beitrag zur Geſchichte der katholiſchen Kanzelberedſamkeit ſowie als Material zur praktiſchen Benüzung für Prediger. Von **Joh. Nepomuk Briſchar**, der Philoſ. und Theol. Doktor. Zweiter Band. Die Kanzelredner aus dem Jeſuitenorden. Schaffhauſen, Hurter'ſche Buchhandlung. 1867. XII und 980 S. Preis 5 fl.

Der zweite Band des im vorigen Jahrgang der Quartalſchrift beſprochenen größern Sammelwerks von Dr. Briſchar enthält Predigten und homiletiſche Bearbeitungen von deutſchen Jeſuiten des 16. und 17. Jahrhunderts, deren Verdienſte um die homiletiſche Literatur in der Vorrede kurz beſprochen werden. Den H. Herausgeber beſtimmte die Rückſicht auf das praktiſche Intereſſe, von jezt an vom ſtreng hiſtoriſchen Weg, wie er im 1. Band eingehalten iſt, abzugehen und zunächſt die Prediger je nach den einzelnen Orden aufeinander folgen zu laſſen. Die ganze Sammlung zerfällt dadurch in einzelne Gruppen, welche kleinere Sammlungen für ſich bilden und die charakteriſtiſchen Eigenſchaften und Vorzüge der Predigtweiſe der geiſtlichen Orden in einem anſchaulicheren Geſammtbild hervortreten laſſen. Daß bei dieſer Anordnung des Stoffes die Prediger des Jeſuitenordens den Vortritt erhielten, ergab ſich nun von ſelbſt im Hinblick auf ihre Anzahl und die Tüchtigkeit ihrer Leiſtungen in jener Zeit. Dem wiſſenſchaftlichen Inte=

Digitized by Google

reſſe ſoll am Schluſſe des Werkes dadurch entſprochen werden, daß die einzelnen Prediger in hiſtoriſcher Aufeinanderfolge in ihrem Verhältniß zu ihren Vorgängern, Zeitgenoſſen und Nachfolgern je nach Inhalt und Form ihrer Werke, nach den einzelnen Gattungen der Kanzelberedſamkeit u. ſ. w. gewürdigt werden (S. VIII). Den Reigen der Prediger eröffnen der Tyroler Georg Scherer (geſt. 1605) und Peter Caniſius, aus deſſen notae evangelicae drei Stücke überſetzt ſind, da der Verf. der deutſch geſchriebenen, ſehr ſelten gewordenen Adventspredigten nicht habhaft werden konnte. Ihnen folgen Michael Staudacher (geſt. 1605), Johann Roſenthal (geſt. 1655), der pädagogiſche Schriftſteller Chriſtoph Ott, Chriſt. Todtfeller (geſt. 1678), Phil. Kiſelius, Dan. Schwarz (geſt. 1697), der Wiener Georg Hoffmann (geſt. 1698), Benignus Kybler aus Ellwangen (geſt. 1675), Georg Stengel (geſt. 1651), der churfürſtl. bayriſche Hofprediger Wolfgang Schallerer, und der feinſinnige, gedankenreiche Gerhard Pauli. Die Reden ſind, je nach Anlage, Bildung und äußern Verhältniſſen der Prediger, Muſter einfach körnigen Stiles, eines ſeltenen Freimuthes (Scherer), friſcher, gemüthvoller Behandlung bei kunſtmäßiger Anlage und Darſtellung, auch pädagogiſche Vorträge, andere zeichnen ſich durch hohen Schwung der Phantaſie, oder durchdachte Behandlung der Themate und große Beleſenheit in profanen und geiſtlichen Büchern, die Schallerer's durch Ernſt, feierlichen Ton und gelehrte Durcharbeitung aus, während Pauli, „der deutſche Chryſoſtomus", Klarheit mit Reichthum der Gedanken und feiner, gewandter Behandlung des Stoffes verbindet. Das ſiebzehnte Jahrhundert bietet der deutſchen Literaturgeſchichte keinen ſehr dankbaren Stoff: theilweiſen Erſaz könnte ſie aber in den hier mitgetheilten geiſtlichen Reden finden, die auch für Geſchichte der ſittlichen und geſellſchaftlichen Zuſtände jener Periode zu verwerthen ſind. Somit darf man hoffen, daß gerechte Anerkennung dem unermüdlichen Streben des Herausgebers entgegenkomme, welcher ſorgfältig ausgewählte und nach Inhalt und Sprache werthvolle Denkmale aus einer an hervorragenden deutſchen Werken armen Zeit unverdienter Vergeſſenheit entreißt.

Himpel.

Digitized by Google

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Zukrigl, D. v. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Fünfzigſter Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1868.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Die Lehre des Clemens von Alexandrien über die Eucharistie als Sakrament und Opfer.

Von Profeſſor Dr. Probſt in Breslau.

I.

Die Eucharistie als Sakrament.

§ 1.

Kein anderer chriſtlicher Schriftſteller beobachtet die Arcandisciplin ſo ſorgfältig, wie Clemens. Er ſpricht zwar vorübergehend von gottesdienſtlichen Gebräuchen, ſagt aber z. B. vom Friedenskuſſe nicht, daß er in der Liturgie vorkomme. Schon daraus läßt ſich ſchließen, daß auch ſeine Aeußerungen über die Euchariſtie dunkel lauten werden, dennoch bezeugen ſowohl einzelne Worte ſeinen Glauben an die Gegenwart Chriſti in dieſem Geheimniſſe, als dieſes auch aus der Stellung, die er dieſem Sakramente in der Heilsökonomie anweiſt, hervorgeht.

Der Logos bereitet die Wiedergeburt des Menſchen vor,

Digitized by Google

durch die Ertheilung der Anfangsgründe, in der Katecheſe, als Pädagogos. Er bewirkt die Wiedergeburt, durch ſein Blut und den Glauben, in der Taufe, als Erlöſer. Er erhält und vollendet den Wiedergeborenen, durch die Gnoſis, in der Euchariſtie, als Ernährer. Dieſe drei Stadien bilden eine aufſteigende Scala. Auf der niedrigſten Stufe ſteht der Logos als Pädagogos, die Katecheſe und die Katechumenen. Die Euchariſtie nimmt als höchſtes Gnadenmittel mit dem Vollkommenen, dem Logos als Ernährer, und der Gnoſis die oberſte Stufe ein, die Taufe mit dem Gläubigen, dem Logos als Erlöſer und dem Glauben die mittlere. Das Verhältniß des Glaubens zur Gnoſis geſtaltet ſich aber ſo, daß Glauben und Gnoſis dem Weſen nach daſſelbe, die Gnoſis der vergeiſtigte Glauben iſt, wie der Vollkommene mit dem Gläubigen weſentlich derſelbe, der vollendete Gläubige iſt. Ebenſo giebt Clemens das Verhältniß des Logos-Erlöſers zu dem Logos-Ernährer an. Es iſt derſelbe Logos der als Gottmenſch die Menſchen erlöst und ernährt, aber als Erlöſer iſt er Logos-Fleiſch, als Nährer Logos-Geiſt. Dieſem entſpricht hinwieder das Medium ſeiner Thätigkeit. Durch ſein Blut hat er uns erlöst, durch die Milch ernährt er uns. Milch und Blut ſind aber der Subſtanz nach daſſelbe. Sie unterſcheiden ſich wie rothe Haare von denſelben Haaren, die mit dem Alter weiß werden [1]). Darum iſt daſſelbe Blut des Logos ein doppeltes, ein rothes, durch das er uns erzeugt hat und ein weißes, die Milch, durch das er uns nährt. Wie daſſelbe Blut, aus dem das Kind auf dem natürlichen Wege gezeugt wird, ihm, in der Geſtalt der Milch, als

1) Paedag. L. I. c. 6. p. 124. Wir citiren durchweg nach der Ausgabe von Potter. Oxonii 1715.

Nahrung dient. Endlich ſtehen die Medien, durch die uns die erzeugende und ernährende Thätigkeit des Logos zukommt, die Taufe und Eucharistie, in demſelben Verhältniſſe zu einander; die Letzte iſt die Vollendung der Erſten. Durch die Erſte wird uns die Frucht des Erlöſungswerkes (Verzeihung und Kindſchaft) zugeeignet, durch die Letzte empfangen wir den Logos ſelbſt. Wegen ſeiner Reinigkeit wird der Gnoſtiker beim Dankſagen (in der Eucharistie) Chriſti, der ſich in ihr würdiget, ſich ſelbſt hinzugeben, denn nicht durch Theilnahme an der Wärme will er warm, nicht durch Theilnahme am Feuer will er leuchtend, ſondern er will ganz Licht ſein [1]). Die Euchariſtie iſt demnach die Vollendung aller Heilmittel, das in ihr Empfangene nicht nur Lehre und Gnade des Erlöſers, denn der Gnoſtiker begnügt ſich mit der erſten nicht, er will ganz Licht, ganz Chriſti werden, dadurch daß er ihn ſelbſt empfangt.

Dieſe Stellung nimmt die Euchariſtie in der Lehre des Clemens ein, wofür im Folgenden noch Beweisſtellen beigebracht werden. Nimmt ſie aber dieſe Stelle ein, ſo kann ſie ſchlechterdings nicht blos eine Handlung oder Sache ſein, welche die Mittheilung der Lehre ſymboliſirt. Man müßte denn nur annehmen, die erlöſende Thätigkeit Chriſti ſei nach Clemens nichts anderes, als Belehrung, die ſich in der Euchariſtie zur ſublimſten Doctrin ſteigert; die Taufe ſei blos eine Erleuchtung, die in der Euchariſtie zum Empfange der Gnoſis wird. Iſt hingegen die Taufe ein Anziehen Chriſti, ein Vereinigetwerden mit ihm, ſo muß die Euchariſtie dieſe Vereinigung aufs höchſte effectuiren;

1) Strom. l. 7. c. 12. p. 880.

Digitized by Google

iſt die Erlöſung ein Vergießen des Blutes zur Rettung der Menſchen, ſo muß in der Euchariſtie dieſes Blut zur Vollendung derſelben gegeben werden.

Man könnte einwenden, die Wiedergeburt werde allerdings durch den Logos-Pädagogos in der Katecheſe vorbereitet, ebenſo werde ſie durch den Logos-Erlöſer in der Taufe bewirkt, aber nicht ſo ſelbſtverſtändlich ſei es, daß die Wiedergeborenen durch den Logos-Ernährer in der *Euchariſtie* vollendet werden. Allein Clemens iſt der ganze Heilsprozeß durch göttliche und menſchliche Thätigkeit bedingt. Die ſubjective Entwicklung iſt auf eine objective göttliche That baſirt. Dieſes iſt auf der erſten Stufe die Katecheſe, auf der zweiten die Taufe, darum verlangt ſein Lehrſyſtem, daß auch für die dritte eine ſolche vorhanden ſei. Dieſe iſt aber die Euchariſtie, denn die Milch iſt jene Speiſe, welche die Kinder ſogleich nach der Wiedergeburt empfangen [1]). Nach der Wiedergeburt oder Taufe, wurde aber den Kindern ſogleich die Euchariſtie gereicht.

Die vollkommene Speiſe iſt jene, zu der der Vater und Ernährer der Kinder durch die Worte einladet: eſſet mein Fleiſch, trinket mein Blut, Worte die ſich offenbar auf die Euchariſtie beziehen. Dieſe vollkommene Speiſe iſt die, welche der Logos als Ernährer giebt.

In der Schrift Quis dives läßt Clemens den Logos ſagen: Ich dein Ernährer [2]) gebe mich ſelbſt als Brod, das koſtend, keiner den Stachel des Todes empfängt, und täglich gebe ich den Trank der Unſterblichkeit [3]). Es giebt

---

1) Paedag. l. 1. c. 6. p. 124.

2) Es verdient Beachtung, daß Clemens an dieſem Orte den Erlöſer und Lehrer vom Ernährer unterſcheidet. Als Lehrer giebt er den mehr als himmliſchen Unterricht, als Ernährer ſich ſelbſt als Brod.

3) Quis dives c. 23. p. 948.

Digitized by Google

aber keine Handlung, in der ſich Jeſus ſelbſt als Brod und Trank giebt, als die Eucharistie. Endlich nennt er dieſen Trank ausdrücklich die Eucharistie und ſchreibt ihm dieſelbe Wirkung zu, welche der vollkommenen Speiſe zukommt [1]).

An dieſem mag es hier genügen (weitere Beweiſe folgen ſpäter) um feſtzuſtellen, daß die Eucharistie dieſes „wunderbare Myſterium" [2]) und höchſte Geheimniß iſt, durch das der Logos ſich ſelbſt ſeinen Kindern zur vollkommenen Vereinigung mit ihm giebt.

§ 2.

Wichtiger und begründeter als der angeführte Einwurf wäre der, nach der Lehre des Clemens ſei die Eucharistie blos Symbol der Lehre und Gnoſis, denn Blut und Milch ſeien, ſeinen eigenen Worten zufolge, Sinnbilder des Leidens und der Lehre [3]).

Das ganze Capitel, an deſſen Schluß dieſe Worte ſtehen, führt die Aufſchrift: „gegen jene, welche meinen, die Bezeichnung „Kinder und Kleine" bedeute die Lehre über die erſten Unterrichtsgegenſtände" und enthält eine Polemik gegen die Gnoſtiker, die den Katholiken vorwarfen, ſie ſeien Kinder und ihre Erkenntniß beſtehe blos in den Anfangsgründen; ſie hingegen ſeien die Vollkommenen und allein im Beſize der Wiſſenſchaft. Clemens geht auf den Vorwurf ein und zeigt, daß die Katholiken ſchon bei der Wiedergeburt in der Taufe vollkommen werden p. 112—116. Sodann unterſcheidet er zwiſchen Kind und Kind.

1) Paedag. l. 2. c. 2. p. 178.
2) Paedag. l. 1. c. 6. p. 123.
3) Paedag. l. 1. c. 6. p. 127.

Digitized by Google

Unmündige ſind wir Katholiken nicht, aber Kinder Gottes. In dieſer Kindſchaft beſteht aber die Vollkommenheit, alſo ſind wir Kinder und Vollkommene p. 117.

Sofort beſpricht er den zweiten Vorwurf, die Katholiken ſeien Kinder, weil ſie blos die Lehre über die erſten Unterrichtsgegenſtände erhalten, die Milch, wie ſie der Apoſtel nennt. Jedoch auch ſie iſt die Speiſe der Kinder und Vollkommenen, denn nicht nur jene, ſondern auch dieſe nehmen an ihr Theil, da das verheißene Land, die Ruheſtätte der Vollkommenen, von Milch und Honig fließt. Dieſem entſprechend iſt auch Chriſtus das *A* und *Ω*, die Speiſe der Kinder und Vollkommenen p. 119. Er unterwirft hierauf das Wort des Apoſtels I Cor. 3. 1. 2 noch einer weiteren Prüfung. Der Apoſtel ſagt: Milch gab ich euch zum Tranke. In dem Beiſaze „zum Tranke" deutet er an, dieſe Milch ſei nicht die Speiſe der Unmündigen, ſondern die vollkommene Speiſe der Kinder Gottes; denn unmündige Kinder trinken nicht, ſondern ſäugen, die Vollkommenen hingegen trinken, darum ſagt auch Jeſus: mein Blut iſt ein Trank p. 120.

Andere, fährt er fort, verſtehen unter der (vollkommenen) Speiſe die Verheißung, daß die Gläubigen im Jenſeits Gott von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen werden. Wenn ſich aber das Verſprechen: was kein Auge geſehen ꝛc. I Cor. 2. 9. auf das Jenſeits bezieht, wie können ſie dann ſagen, daß ſie dieſe Erkenntniß beſizen, da ſie doch nicht geſchaut, ſondern blos (in der Predigt) gehört haben.

Es bleibt demnach blos übrig, dieſe höhere Erkenntniß (deren ſich die Gnoſtiker rühmen) in menſchliches Wiſſen zu ſezen. Was aber von dieſem Wiſſen zu halten iſt, zeigt die Schrift I Cor. 1. 31. II Cor. 10. 17. Die paſſendſte

Erklärung, meint er, wäre die, welche die flüſſige Milch auf die ſich überallhin verbreitende Predigt, die feſte Speiſe aber auf den in der Seele feſtgegründeten Glauben deutet.

Nachdem er ſo die verſchiedenen Auslegungen beſeitiget, nimmt er die Auslegung der Häretiker wieder auf, der zufolge die Lehre, welche die Katholiken erhalten, Milch, ihre höhere Erkenntniß aber Fleiſch und Blut Jeſu ſei, und bemerkt, dieſe hochtrabende Weisheit ſage, recht verſtanden, nichts Anderes, als was die Katholiken in ihrer Einfalt auch behaupten, denn die Milch ſei der Subſtanz nach dasſelbe was Blut, und die Kenntniß der Häretiker darum keine höhere als die der Katholiken. Den Beweis dafür führt er auf folgende Weiſe:

Wenn die Mutter das Kind geboren hat, fließt das Blut, das ihm im Mutterleibe zum Leben und zur Ausbildung diente, den Brüſten zu, verwandelt ſich in ihnen zu Milch und gereicht nun dem Kinde zur Nahrung p. 121. Milch und Blut ſind darum der Subſtanz nach daſſelbe, nur die Qualität hat ſich verändert (*κατὰ ποιότητα, οὐ κατ᾽ οὐσίαν*) p. 122, welche die Milch zu einer viel geeigneteren Nahrung macht als das Blut. Nichts iſt angenehmer und ſüßer zu koſten als Milch. Sie iſt durchaus der geiſtigen Nahrung ähnlich, die ſüß iſt wegen der Gnade, nährend als das Leben, weiß, wie der Tag des Herrn p. 122.

Auf dieſe Weiſe iſt aber auch offenbar geworden, daß das Blut des Logos wie Milch ſei. Gott, der Ernährer und Vater derer, welche gezeugt und wiedergeboren werden, bereitet ihnen dieſe himmliſche Speiſe der Engel, wie er den Juden das Manna vom Himmel gab. Chriſtus hat zwar ſelbſt weder weibliche Brüſte, noch ſondert er ihnen Nahrung aus, ſondern, da der liebende Vater den Logos

Digitized by Google

(wie das Manna) herabregnete, iſt er ſelbſt den Gerechten die geiſtige Speiſe geworden p. 123. Der Logos iſt dem Kindlein Vater, Mutter, denn er hat es unter Geburtswehen im Fleiſche geboren und es ſelbſt mit Windeln, mit ſeinem koſtbaren Blute, umwunden. Er iſt ihm auch Lehrer und Ernährer. Eſſet, ſprach er, mein Fleiſch, trinket mein Blut. Dieſe ganz beſondere Nahrung bietet der Herr; ſein Fleiſch reicht er, ſein Blut gießt er aus und nichts gebricht mehr zum Wachsthum der Kinder. O wunderbares Geheimniß! die alte und dem Fleiſche anhaftende Verweslichkeit heißt er ausziehen, ſowie auch die alte Nahrung und theilnehmen an einem neuen, anderen, dem Nahrungsſtoffe Chriſti, um ihn wo möglich in uns ſelbſt aufzunehmen, zu hinterlegen und den Heiland in unſere Bruſt einzuſenken, damit wir die Gebrechen des Fleiſches zurechtbringen p. 123.

Aber du willſt es auf dieſe Weiſe nicht faſſen, wohl aber vielleicht auf eine gewöhnlichere (*κοινότερον δὲ ἴσως*). Vernehme auch ſie. Der heilige Geiſt allegoriſirt uns das Fleiſch, denn von ihm iſt es gebildet; das Blut deutet uns den Logos an, denn wie reichliches Blut iſt der Logos dem Leben eingegoſſen. Die Miſchung beider aber iſt der Herr, die Nahrung der Kleinen, der Herr, der Geiſt und Logos iſt. Die Nahrung, das iſt der Herr Jeſus, das iſt der Logos Gottes, der fleiſchgewordene Geiſt, das geheiligte, himmliſche Fleiſch. Die Nahrung iſt die Milch des Vaters, durch die allein die Kleinen genährt werden. Er alſo, der Geliebte und unſer Ernährer, vergießt für uns ſein Blut und rettet die Menſchheit, durch ihn flüchten wir, die wir an Gott geglaubt haben, zu den Brüſten des Vaters, nämlich zu dem Logos. Er allein, wie es geziemend iſt,

reicht uns, den Kindern, die Milch der Liebe p. 124, denn es iſt entſprechend, daß der Erzeuger dem Erzeugten ſofort auch die Nahrung reicht. Daſſelbe iſt alſo Blut und Milch, ein Symbol des Leidens und der Lehre des Herrn p. 127.

Das iſt der Inhalt des Capitels mit Weglaſſung minder wichtiger und wörtlicher Ueberſezung der hauptſächlichſten Stellen. Clemens geht von dem Saze der häretiſchen Gnoſis aus, Fleiſch und Blut Jeſu iſt eine ſymboliſche Bezeichnung für höhere Weisheit und ſchließt mit dem Saze: nicht nur Fleiſch und Blut iſt ein ſolches Symbol, ſondern auch die Milch, darum ſteht die Wiſſenſchaft der Katholiken nicht niedriger als die der Häretiker. Es kann demnach gar nicht geläugnet werden, daß Clemens in dieſem Capitel ſeiner Tendenz nach wenigſtens vor der profanen Welt und der Häreſie nicht von der Euchariſtie, ſondern von der Lehre ſpricht. Es wäre auch unerhört, wenn irgend ein kirchlicher Lehrer jener Zeit das Dogma von der Euchariſtie in einer Schrift, die Heiden und Juden in die Hand bekamen, ſo offen und eingehend beſprochen hätte. Um ſo weniger darf man dieſes von Clemens erwarten. Eine andere Frage iſt es hingegen, ob Clemens unter dieſer Hülle, und unter dem Vorwande die Häretiker zu bekämpfen, nicht dennoch auf die Euchariſtie eingeht? Das iſt unſere Ueberzeugung, die wir im Folgenden zu beweiſen ſuchen werden.

§ 3.

Clemens wird in dem citirten Capitel von dem allegoriſchen Gebrauche der Worte: Fleiſch und Blut Jeſu, deſſen ſich die Häretiker bedienten, auf die Euchariſtie geführt. Das iſt der erſte Saz, den wir nachzuweiſen

haben, ein Nachweis, der nicht ſchwierig iſt, da der Alexandriner ſelbſt ſagt: Mit der Milch, der Speiſe des Herrn (τῇ κυριακῇ τροφῇ), werden wir genährt, ſobald wir wiedergeboren wurden p. 125. Bekanntlich empfiengen aber die Neophyten alsbald nach der Taufe die Communion. Sodann möchten wir doch noch darauf aufmerkſam machen, daß Clemens nach der Aufſchrift des Capitels ſeine Polemik gegen jene richtet, welche meinen, die Bezeichnung Kinder und Kleine bedeute die Lehre über die erſten Unterrichtsgegenſtände. Dieſer Saz kann aber auch ſo verſtanden werden, er ſpreche gegen jene, welche die Milch überhaupt blos als Lehre und ferner als Lehre über die Anfangsgründe anſehen. Mit dieſer Erklärung ſtimmt der Inhalt des Capitels ſehr gut überein, ſofern er, mit Ausnahme des Schluſſes, die Milch nie gleich Lehre, ſondern immer gleich Logos faßt. Iſt dieſe Annahme richtig, dann müßte auch das Obige dahin feſtgeſezt werden, die Tendenz des Clemens gehe dahin, nachzuweiſen, daß die Kinder nicht nur die Anfangsgründe, ſondern die vollkommene Erkenntniß und nicht nur eine Lehre, ſondern den Logos ſelbſt empfangen. Der Arcandiſciplin wegen macht er jedoch auf den lezten Punkt nicht ausdrücklich aufmerkſam, obwohl ihn die Eingeweihten hinlänglich verſtanden.

Clemens geht aber nicht blos auf die Euchariſtie über, ſondern hat ſie bei der Erklärung der Worte Fleiſch, Blut, Milch mehr im Auge als die Lehre. Das iſt der zweite Saz, der zugleich den erſten noch mehr begründet. Ehe wir aufs Einzelne eingehen, machen wir zuerſt auf die Geſichtspunkte, von welchen Clemens ausgeht, aufmerkſam. Clemens kennt eine doppelte Betrachtungsweiſe, eine wiſſenſchaftliche und eine populäre oder ge-

wöhnliche. In der erſten lehrt er die Verwandlung des Blutes in Milch. In der lezten läßt er den Hilfsbegriff der Verwandlung fallen und ſezt an ſeine Stelle den der Miſchung (κρᾶσις). Was iſt das für eine Sache, die unter dem Geſichtspunkte der Miſchung gewöhnlich betrachtet wurde? Geht man davon aus, Clemens ſpreche blos von der Lehre, ſo müßte man ſagen, die häretiſche Auffaſſung des Fleiſches und Blutes Chriſti, oder das Verhältniß von Glauben und Gnoſis überhaupt, iſt darunter gemeint. Es leuchtet jedoch ein, auf dieſe Sache läßt ſich der Begriff der Miſchung gar nicht anwenden. Das Verhältniß der häretiſchen zur chriſtlichen Gnoſis, des Glaubens und der Gnoſis unter dem Geſichtspunkte einer Miſchung zu betrachten, ſoll zudem das gewöhnliche und populäre Verfahren ſein! Das iſt unmöglich. Die gewöhnliche Auffaſſung, wird man entgegnen, geht auf Chriſtus, den Herrn, den nennt er Fleiſch, ſofern er Logos, Blut, ſofern er Geiſt iſt. Er, der Herr, iſt die Miſchung beider. Richtig; alſo das iſt zugegeben, von dem Fleiſche und Blute, ſofern es Symbol der höheren Erkenntniß iſt, geht Clemens ab und auf den Herrn Chriſtus über. Steht das feſt, ſo darf aber auch die Expoſition über die Verwandlung des Blutes in Milch nicht ausſchließlich, ja nicht einmal vorherrſchend auf die Lehre, ſondern ſie muß auf Jeſus angewendet werden, denn er betrachtet ja dieſelbe Sache blos unter verſchiedenen Geſichtspunkten. Wie, fragen wir weiter, kann der Logos, ſofern er rein geiſtig, als Gott gefaßt wird, ſich in den Geiſt Chriſti, der Verwandlung von Blut und Milch analog, verwandeln? Wie läßt ſich überhaupt der Logos als Gott von dem Geiſt als Gott unterſcheiden? Das iſt eine Unmöglichkeit, aber zu ihr

muß man ſich bekennen, wenn man von der Annahme ausgeht, Clemens ſpreche zwar in dieſer Stelle von Chriſtus, aber blos von ſeinen geiſtigen Potenzen und ihrem Verhältniſſe zu einander. Will man darum auf keinem Abſurdum beharren, ſo kann der ganzen Erörterung des Clemens über die Verwandlung des Blutes in Milch, nicht blos der Herr, ſofern er Logos und Geiſt in dem angegebenen Sinne iſt, ſondern es muß ihr auch das fleiſchliche Blut Chriſti zu Grunde liegen und Clemens erklärt ſonach, das fleiſchliche Blut Jeſu verwandle ſich in ein trinkbares, geiſtiges, wie das Blut in Milch. Darum bringt er auch das Blut, durch das er das Kindlein gezeugt, mit dem er es, wie mit Windeln, umwunden in unmittelbare Verbindung mit dem Blute durch das er es nährt p. 123; darum iſt der Logos, der uns durch Vergießung ſeines Blutes errettet hat, auch der Ernährer, der uns die Bruſt oder Milch reicht p. 124, darum ſagt er, es verhält ſich mit dem Blute des Erlöſers wie mit dem Blute der Mutter, aus dem das Kind zuerſt gebildet und mit dem es ſodann genährt wird p. 122. Kurz die ganze Erörterung geht von der häretiſchen Auffaſſung des Fleiſches und Blutes Jeſu, als Symbol der Gnoſis, aus und kommt bei der Verwandlung des fleiſchlichen Blutes Chriſti in geiſtiges in der Eucharistie, an, wie das Folgende noch ſchlagender nachweiſt.

Wenn die erſte Betrachtungsweiſe, die von der Verwandlung des Blutes in Milch ausgeht, über die Gnoſis, und Chriſtus, ſofern er Logos und Geiſt iſt, hinausführt, ſo iſt dieſes auch bei der zweiten Betrachtungsweiſe, die ſich auf den Begriff der Miſchung baſirt, der Fall. Das Verhältniß der Katecheſe, oder des Glaubens zur Gnoſis

Digitized by Google

kann unter dem Geſichtspunkte einer Miſchung gar nicht betrachtet werden. Wie es ſich aber mit der Miſchung, ſofern ſie Chriſtus und die Euchariſtie iſt, verhält, darüber müſſen wir noch eine zweite Stelle zu Rathe ziehen, die alſo lautet: Da die Juden in der Wüſte irrten, erhielten ſie Waſſer aus dem Felſen, nachher aber brachte der heilige Weinſtock die prophetiſche Traube hervor. Dieſes Zeichen iſt für jene, welche aus dem Irrthum zur Ruhe geführt wurden. Die große Traube, das für uns gekelterte Wort nemlich, wollte das Blut der Traube, das iſt des Logos, mit Waſſer miſchen, damit auch ſein Blut mit dem Heile gemiſcht würde. Doppelt iſt aber das Blut des Herrn; denn das eine iſt fleiſchlich, durch welches wir vom Verderben losgekauft wurden, das andere aber geiſtig, nemlich das, durch welches wir geſalbt worden ſind. Und das heißt trinken das Blut Jeſu, theilhaftig werden der Unverweslichkeit des Herrn. Die Kraft des Logos aber iſt der Geiſt, wie das Blut die Kraft des Fleiſches. Auf entſprechende Weiſe wird alſo der Wein dem Waſſer beigemiſcht und dem Menſchen der Geiſt. Der gemiſchte Wein erquickt und ſättiget den Glauben, der Geiſt aber leitet zur Unverweslichkeit. Die Miſchung beider aber wiederum, des Getränkes und des Logos, heißt Euchariſtie, preiswürdiges und vortreffliches Gnadengeſchenk; durch dieſe werden diejenigen, welche gläubig daran theilnehmen, geheiliget, ſowohl dem Leibe als der Seele nach, indem der Wille des Vaters den Menſchen, dieſe göttliche Miſchung, mit dem Geiſte und dem Logos auf myſtiſche Weiſe verbindet, denn der Geiſt iſt wahrhaft mit der von ihm getragenen Seele innigſt verbunden und das Fleiſch, um

deſſen willen der Logos Fleiſch geworden iſt, mit dem Logos [1]).

Dieſe Stelle führt den Begriff der Miſchung weiter aus. Er kennt *drei Arten von Miſchungen*, die er auf einander bezieht, die Miſchung *Chriſti*, die der *Euchariſtie* und die des *Menſchen*. Im Allgemeinen ſtellt ſich das Verhältniß derſelben ſo dar, daß die Miſchung des Herrn durch die Miſchung der Euchariſtie, der Miſchung des Menſchen zukommt. Die Miſchung des Menſchen iſt eine doppelte, aus Leib und Seele beſtehende, und ebenſo wird die Miſchung des Herrn und der Euchariſtie aus je zwei Beſtandtheilen gebildet, deren einer mehr dem Leibe des Menſchen, der andere mehr ſeiner Seele congenial iſt. Doch verwirft er eine mechaniſche Trennung, ſo daß etwa die Eine Miſchung des Herrn und der Euchariſtie blos dem Leibe des Menſchen, die andere blos ſeiner Seele zukäme.

In der erſten Stelle p. 124 faßt er *die Miſchung des Herrn*, als Miſchung von Geiſt und Logos. Er bleibt jedoch nicht bei rein geiſtigen Potenzen ſtehen, denn der Logos iſt der *fleiſchgewordene* Geiſt, das geheiligte, himmliſche *Fleiſch*. Der Geiſt iſt ſonach die Gottheit, der Logos die Menſchheit des Herrn. Noch deutlicher lehrt er dieſes, wenn er den *Logos* die Traube des *davidiſchen* d. h. von David abſtammenden Weinſtockes nennt [2]). Auf der andern Seite will er doch, durch die Anwendung der Begriffe Logos und Geiſt auf den Begriff Fleiſch und Blut, eine Vergeiſtigung des Fleiſches und Blutes lehren. Dieſen

1) Paedag. l. 2. c. 2. p. 177 u. 178.

2) Quis dives c. 29. p. 952.

Digitized by Google

Unterſchied drückt er beſtimmter dadurch aus, daß er den Erlöſer, der uns durch Vergießung ſeines fleiſchlichen Blutes rettete, von dem Ernährer, der uns mit ſeinem geiſtigen Fleiſche und Blute ſpeist, unterſcheidet. Beide Arten von (Fleiſch und) Blut ſind, wie Blut und Milch, der Subſtanz nach daſſelbe und nur in der Qualität verſchieden. Doppelt iſt das Blut des Herrn, das eine iſt fleiſchlich, durch welches wir vom Verderben losgekauft wurden, das andere aber geiſtig, durch welches wir geſalbt worden ſind. Der Zuſammenhang fordert bereits die Ueberſezung des Wortes „ſalben" mit „ernähren"; eine Annahme, die dadurch noch ſicherer wird, daß Clemens ſagt, die (durch, mit) dem Logos geſalbten Augen und die zur Erkenntniß durchbohrten Ohren machen den Hörer des Göttlichen und den Beſchauer des Heiligen, indem der Logos ſelbſt in der That die wahre Schönheit zeigt, die zuvor kein Auge geſehen und kein Ohr gehört hat [1]). Cyrill von Jeruſalem bemerkt nemlich: wenn die Feuchtigkeit (vom Empfange der Communion) noch auf den Lippen iſt, ſo berühre ſie mit deinen Händen und heilige deine Augen.

Die Miſchung, die der Herr iſt, beſteht alſo in der Miſchung von fleiſchlichem und geiſtigem Blute, in der Miſchung von Menſchheit und Gottheit. Unterſucht man, wozu denn der Begriff dieſer Miſchung dienen ſoll, ſo lautet die Antwort, Clemens gebraucht ihn zu dem Nachweiſe, daß Fleiſch und Blut Jeſu, ſeine Gottheit und Menſchheit, ſein geiſtiges verklärtes und doch ſein wirkliches Blut ſei. Fragt man weiter, wozu bedarf er dieſes Nachweiſes, ſo iſt zu antworten, um zu zeigen, daß Fleiſch und Blut, das

1) Paedag. l. 2. c. 12. p. 248.

Digitized by Google

die Katholiken genießen, das geiſtige, verklärte Fleiſch und Blut Jeſu, ſeine Gottheit und Menſchheit ſei, weßwegen ſein Empfang die wahre Gnoſis verleihe. Wenn deßhalb die Häretiker ſagen, ſie beſitzen in der feſten Speiſe, in dem Fleiſch und Blut Jeſu, eine höhere Erkenntniß, ſo können dieſes die Katholiken mit viel größerem Rechte behaupten, denn ſie empfangen in der Euchariſtie den Logos ſelbſt als Gott und Menſch. Zu dieſem Behufe unterſcheidet er alſo an Chriſtus Logos und Geiſt und bezieht den Geiſt auf das Fleiſch, weil der Geiſt das Fleiſch bildete, den Logos aber auf das Blut, weil ſich das Blut auf dieſelbe Weiſe zum Leben verhält, wie der Logos. An der andern Stelle wendet er das Verhältniß um und bezieht den Logos auf das Fleiſch, weil er Fleiſch geworden iſt, den Geiſt aber auf das Blut, weil der Geiſt ebenſo die Kraft des Logos iſt, wie das Blut die Kraft des Fleiſches [1].

Wenn er darum bemerkt, das Fleiſch allegoriſirt den Geiſt und das Blut deutet den Logos an, ſo kann man dieſe Worte durchaus nicht zum Beweiſe *für die ſymboliſche und gegen die wirkliche Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie* gebrauchen, denn Clemens allegoriſirt hier ſo bewußt und ſo willkürlich, daß er einige Blätter ſpäter dieſelbe Allegorie in umgekehrter Ordnung vorbringt. Die Euchariſtie iſt Jeſus (τροφὴ τουτέστι κύριος Ἰησοῦς), weil ſie aber nicht nur ſeine Menſchheit, ſondern auch ſeine Gottheit iſt, bezieht er nach *ſeiner* Deutung (σάρκα ἡμῖν ἀλληγορεῖ) das Fleiſch auf den Geiſt, das Blut auf den Logos. Ebenſo ſind die Worte: „den Logos, der für Viele zur Vergebung der Sünden

1) Paedag. l. 2. c. 2. p. 178.

vergoſſen wird, allegoriſirt der heilige Freudentrank" [1]) zu verſtehen. Die Euchariſtie als Nahrung, als Fleiſch und Blut zugleich, die iſt ihm der Herr Jeſus, das Blut allein und das Fleiſch allein, Brod allein und Wein allein, die deutet er allegoriſch, und mit Recht, auf den Logos oder den Geiſt. Denn wenn man einmal zwiſchen Fleiſch und Blut auf der einen und Logos und Geiſt auf der andern Seite unterſcheidet und dieſe Unterſcheidung blos eine abſtrakte iſt, ſo hat die Allegorie ihre Berechtigung. Daß er aber dieſe Unterſcheidung ſelbſt als eine abſtrakte faßt, erhellt daraus, daß er ſie aufhebt, ſobald er auf die Wirklichkeit eingeht. Der Miſchung des Menſchen, aus Leib und Seele, ſtellt er die Miſchung der Euchariſtie aus Waſſer und Wein einer- und aus Logos und Geiſt andererſeits gegenüber, erklärt jedoch, das Verhältniß dieſer Miſchungen zu einander dürfe nicht ſo gefaßt werden, als ob der Geiſt und Logos blos dem menſchlichen Geiſte zu Theil würde, ſondern wie der menſchliche Leib und die Seele innig verbunden ſind und wie der Logos mit dem Fleiſche und der Geiſt (Chriſti) mit der Seele (das Menſchen-Blut) verbunden iſt, ſo wird auch der Menſch durch den Empfang der Euchariſtie ſowohl dem Leibe als der Seele nach geheiliget.

Es kann endlich auffallen, wie Clemens die lezte Erklärung die gewöhnliche und darum populäre nennen mag, da ſie dunkler und complicirter ſcheint. Allein man ſcheide nur die Sache von der Beigabe des Alexandriners, und ſie iſt wirklich die einfachere. Die Sache an ſich, wie ſie gewöhnlich vorgetragen wurde, lautete dahin: in der Euchariſtie empfangen die Gläubigen nicht blos

1) Paedag. l. 2. c. 2. p. 186.

Fleiſch und Blut Chriſti, ſondern ſeine Menſchheit und Gottheit, ſie iſt die Miſchung von dieſen beiden. In der erſten Erklärung bedient er ſich der Worte Blut und Milch, = fleiſchliches und geiſtiges Blut, ſtellt aber Blut und Milch nicht als Beſtandtheile „der Nahrung" neben einander, ſondern ſucht ſie dialektiſch zu vermitteln, indem er an Analogien den Uebergang des fleiſchlichen Blutes in das geiſtige darzuſtellen ſucht. Das war das ungewöhnliche Verfahren. Die zweite Betrachtungsweiſe macht er aber dadurch verwickelt, daß er auch in ihr die beiden Säze nicht einfach neben einander ſtellt, ſondern die Beſtandtheile der verſchiedenen Miſchungen auf einander bezieht und allegoriſch deutet. Auf dieſe Weiſe war es ihm zugleich möglich, das Geheimniß zu verbergen und der Arcandiſciplin zu genügen.

Den obigen beiden Säzen fügen wir noch einen dritten bei. Die Andeutungen, die Clemens über die Euchariſtie gibt, beweiſen ſeinen Glauben an die wirkliche Gegenwart Chriſti in ihr.

Die Euchariſtie iſt ihm eine Miſchung und zwar nicht von Brod und Wein und einem Symbole der Lehre, denn eine Miſchung von Wirklichem und Imaginärem gibt keine Miſchung und am wenigſten eine ſolche, die in Parallele geſezt werden kann zu der Miſchung Chriſti als Gott und Menſch und der Miſchung des Menſchen aus Leib und Seele.

Zweitens die Euchariſtie iſt Nahrung d. h. wirklicher Trank und wirkliche Speiſe; eine Nahrung, die nicht nur die Seele des Menſchen, ſondern auch ſeinen Leib heiliget und ihn unverweslich macht. Ein Symbol der Lehre kann aber dem Leib ſchlechterdings die Unverweslichkeit nicht ertheilen.

Digitized by Google

Drittens die Nahrung, oder Euchariſtie, iſt Chriſtus der Herr ſelbſt, der den Gläubigen geradeſo zur Speiſe gegeben wird, wie den Juden das Manna.

Viertens, in der Euchariſtie wird nicht nur Fleiſch und Blut, die verklärte Menſchheit, ſondern auch die Gottheit Chriſti mitgetheilt.

Fünftens. Weil Chriſtus die Nahrung ſelbſt iſt, iſt er auch der Ernährer, der ſeine Kinder ebenſo mit ſeinem Fleiſche und Blute nährt, wie er ſie durch ſein Blut erlöst hat. Jedoch nicht ſein materielles, fleiſchliches Blut gibt er ihnen zu trinken, ſondern das ſeiner verklärten Menſchheit, das aber der Subſtanz nach mit jenem identiſch iſt.

Sechstens. Obwohl die Menſchheit Chriſti (der Logos) ſich vorherrſchend für den Leib eignet und die Gottheit Chriſti (der Geiſt) vorherrſchend für die von ihm getragene menſchliche Seele, ſo verbindet doch Gott auf myſtiſche Weiſe Chriſtus ſo mit dem Menſchen, daß er durch den Empfang der Euchariſtie ſowohl dem Leibe als der Seele nach geheiliget wird.

Wenn daher Clemens von dem häretiſchen Saze ausgehend, Fleiſch und Blut Jeſu iſt höhere Erkenntniß, am Schluſſe ſagt: Blut und Milch iſt Symbol des Leidens und der Lehre, die auch die Katholiken empfangen, ſo ſollte man das doch ebenſo in Ordnung finden, als die Poſition, auch die Katholiken empfangen in der Milch die höhere Erkenntniß, welche durch die häretiſche Contrapoſition hervorgerufen war, auch nicht den mindeſten Anlaß gibt, die ſo klar und beſtimmt ausgeſprochenen Worte, die Milch iſt der Logos als Gott und Menſch, umzuſtoßen. Es war ja mit dem Empfang des Herrn, des Logos, in der Euchariſtie, wirklich auch der Empfang der höchſten Gnoſis verbunden.

Sodann liegt in den citirten Worten ſelbſt das beſte Correktiv gegen eine einſeitige Auffaſſung. Iſt die Milch blos Symbol der Lehre, ſo iſt das fleiſchliche Blut blos Symbol des Leidens. Daß aber nach Clemens das fleiſchliche Blut, das der Herr zur Vergebung der Sünden, zu unſerer Rettung, vergoſſen, blos Symbol ſeines Leidens ſei, dieſes zu widerlegen, wäre eine Beleidigung des Leſers.

II.

Die Eucharistie als Opfer.

§ 4.

Unbeſtreitbar kennt Clemens chriſtliche Opfer. Sie ſind jedoch von den heidniſchen und jüdiſchen ſehr verſchieden, denn Gott wird nicht durch Luſt, wie ſie die heidniſchen Opfer den Götzen bereiteten, gewonnen und das Opfer des Rauchwerkes, das kaum bis zu den unterſten Wolken dringt, iſt ferne von ihm. Weil er nichts bedarf, den Menſchen vielmehr Alles gibt, opfern wir ihm nicht auf ſolche Weiſe, ſondern verherrlichen den, der für uns geopfert wurde und opfern uns ſelbſt. Vom Weſen des Opfers als Tödtung, Vernichtung einer Sache ausgehend, ſetzt er nemlich das Opfer in die Abtödtung der Sünden und Leidenſchaften [1]). Das zweite chriſtliche Opfer, das er kennt, iſt das der Gebete und des Lobes, die vor der Mahlzeit gepflogene Leſung der Schriften, die während des Eſſens vorgetragenen Pſalmen und Hymnen, die Gebete vor dem Schlafengehen und in der Nacht. Durch ſie einiget ſich der Chriſt dem göttlichen Chore [2]). Wie, fragt

1) Strom. l. 7. c. 3. p. 836.

2) Strom. l. 7. c. 7. p. 861. cf. 850.

Digitized by Google

er weiter, kennt der Chriſt nicht noch ein anderes Opfer, nemlich das der Dogmata (δογμάτων) und der Almoſenſpendung? Allerdings [1]). Das Opfer des Almoſens intereſſirt uns nicht weiter, wohl aber das von ihm unterſchiedene Opfer der Dogmen.

Einige Seiten weiter unten ſagt er, er beſchreibe jetzt das Leben des Gnoſtikers, nicht aber „die Theorie der Dogmen“, wovon ſpäter [2]).

Im 15. Capitel geht er mit der Bemerkung auf die Dogmen über, manche nehmen an der chriſtlichen Lehre Anſtoß, weil die Häretiker andere Dogmen aufſtellen. Wir verharren jedoch feſt bei der kirchlichen Glaubensregel. L. c. pag. 887.

Dogmata ſind hiernach Glaubensſätze, welche die kirchliche Regel enthält. Weil aber einerſeits die Häreſie nicht nur in irrigen Lehrſätzen beſtand, ſondern auch in einem abweichenden Cult, weil ſich andererſeits unter einem Opfer von Glaubensſätzen blos inſofern etwas denken läßt, als man unter ihm ein Opfer verſteht, das der chriſtliche Glaube vorſchreibt und da dieſes Opfer vom Opfer des Almoſens, der Gebete und der Abtödtung, nach der ausdrücklichen Bemerkung des Clemens, verſchieden iſt, kann das Opfer der Dogmata kein anderes als ein im chriſtlichen Gottesdienſte vorkommendes ſein. Dieſe Annahme empfiehlt Clemens ſelbſt, denn einmal ſagt er, der Chriſt übt keine Gottesverehrung, weder in Hymnen noch in Reden, auch nicht in Schrift oder Dogmata, die Gott nicht geziemend wäre [3]), ſodann erklärt er, der

1) l. c. p.861.
2) l. c. c. 10. p. 867.
3) Strom. l. 7. c. 7. p. 853.

Digitized by Google

Chriſt danke Gott immerfort durch Anhören des Wortes Gottes, Leſung, **Opfer** und Gebet [1]). Die Opfer der Dogmata beſtanden daher in einem gottesdienſtlichen, durch den chriſtlichen Glauben und die kirchliche Regel angeordneten Opfer, oder **in einem kirchlichen Cultacte**. Soweit führt uns die Entwicklung des Begriffes „Opfer der Dogmata."

Wirklich erwähnt Clemens auch ein Opfer, das ebenſo fern iſt von dem jüdiſch ſinnlichen, als es auch nicht in dem ſittlichen Verhalten der Gläubigen beſteht, alſo eine *θυσία δογμάτων* iſt. „Einige Häretiker bedienten ſich, berichtet er, des Brodes und Waſſers bei dem Opfer gegen den Kanon der Kirche; denn ſie gebrauchten bloß Waſſer bei der Euchariſtie [2]). Clemens ſagt, die Enkratiten bedienten ſich gegen den Kanon der Kirche beim Opfer der Euchariſtie des Brodes und Waſſers. Wenn ſie aber beim Opfer gegen die Vorſchrift der Kirche Waſſer gebrauchten, ſo iſt das ein klarer Beweis, daß nach dem Canon der Kirche ein Opfer von Wein und Brod dargebracht wurde. Höfling legt jedoch den Nachdruck auf *εὐχαριστοῦσιν* und glaubt, in ihm liege „der Begriff des Opferwerkes" [3]). Er will damit ſagen, das Opfer beſtehe in der mit Gebet verbundenen Heiligung des Brodes. An ſich und vom katholiſchen Standpunkte aus, iſt gegen

1) Strom. l. 6. c. 14. p. 797.

2) Strom. l. 1. c. 19. p. 375 ... *ἀλλ' ἢ ἐπὶ τῶν ἄρτῳ καὶ ὕδατι κατὰ τὴν προσφορὰν μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας χρωμένων αἱρέσεων ἐμφανῶς ταττούσης τῆς γραφῆς. εἰσὶ γὰρ οἳ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν.*

3) Höfling, die Lehre der älteſten Kirche vom Opfer. Erlangen 1851. p. 121.

dieſe Auffaſſung nichts einzuwenden, weil die meiſten katholiſchen Theologen das Opfer vorherrſchend in die Conſecration ſezen. Wer aber die Lehre des Clemens wiedergeben will, darf dieſes nicht thun, da es Clemens nicht thut. Oder haben die Enkratiten bloß Waſſer geheiliget, haben ſie es nicht auch als Communion ausgetheilt? Offenbar bezeichnet das Wort εὐχαριστεῖν nicht bloß die Conſecration, ſondern auch die Communion, überhaupt den ganzen Akt, den man Euchariſtie nannte, weßwegen auch Potter überſezt: qui sola aqua utuntur in eucharistia. Da aber der Begriff des εὐχαριστεῖν durch mehrere Momente gebildet wird, zu welchen nach Clemens auch die προςφορὰ, das Opfer, gehört, mit welchem Rechte bezieht man das Opfer *ausſchließlich* auf das „heiligen“? Aus dieſer Stelle des Clemens wiſſen wir nur ſo viel, daß die Euchariſtie ein Opfer war.

Worin dieſes Opfer näherhin beſtand, lehrt eine zweite Stelle, in welcher Clemens das von Melchiſedek geopferte Brod und den Wein, als Vorbild der Euchariſtie erklärt. Melchiſedek heiligte Brod und Wein durch keinen Conſecrationsakt, ſondern brachte dieſelben blos dar. Iſt alſo die Handlung des Melchiſedek ein Opfer, ſofern er Brod und Wein blos darbrachte und iſt ſie ein Vorbild der Euchariſtie, ſo muß auch die Euchariſtie ein *Opfer* ſein und zwar nicht ſofern in ihr Brod und Wein geheiliget, ſondern *ſofern ſie dargebracht werden*. Die Stelle des Clemens lautet: „Melchiſedek, König von Salem, der Prieſter des höchſten Gottes, gab Brod und Wein als geheiligte Speiſe, zum Vorbild der Euchariſtie“ [1]. Clemens

1) Strom. l. 4. c. 25. p. 637. Μελχισεδὲκ βασιλεὺς Σαλὴμ ὁ

Digitized by Google

betrachtet, nach Döllinger, wie die übrigen Kirchenväter, Brod und Wein des Melchiſedek als ein Vorbild der Euchariſtie, weil es von dem Könige als Opfer dargebracht wurde; daher erwähnt er ſeiner Prieſterwürde und nennt Brod und Wein eine geheiligte Speiſe, welches ſie eben durch das Opfer wurden [1]). Ja, entgegnet Höfling, „wohl heißen Brod und Wein des Melchiſedek ein Vorbild der Euchariſtie und *ἡγιασμένη τροφή*, weil ſie von ihm, dem Prieſter des höchſten Gottes, durch das Wort Gottes und Gebet geheiliget worden ſind; und dieſes *ἁγιάζειν* der *βρώματα* iſt allerdings nach der Betrachtungsweiſe des Clemens von Alexandrien eine prieſterliche Funktion, ein Opferakt“ [2]). Ob Melchiſedek Brod und Wein durch Gebet und das Wort Gottes heiligte und ſie darum als eine geheiligte Speiſe gab, wird wohl Niemand wiſſen, und darum iſt die Auslegung Döllingers die richtige. Hier iſt blos zu conſtatiren, daß das Heiligen eine prieſterliche Funktion war, die Jeſus ſelbſt vornahm. Clemens ſpricht auch anderwärts von einem Opferacte Chriſti. Im Pädagogen redet er nemlich von den Salben und ihrem Wohlgeruche und verbietet den Chriſten den Gebrauch derſelben. Wenn man aber, fährt er fort, gegen dieſes Verbot einwenden wollte, der Hoheprieſter, der Herr bringe ja auch Gott das Opfer des Wohlgeruches dar, ſo iſt unter dieſem Opfer nicht das des Weihrauches zu verſtehen,

---

ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφὴν εἰς τύπον εὐχαριστίας.

1) Döllinger, die Lehre von der Euchariſtie in den drei erſten Jahrhunderten. Mainz 1826. p. 109.

2) l. c. p. 121.

ſondern das angenehme Opfer der Liebe, der geiſtige Wohlgeruch, den der Herr auf dem Altare darbringt [1]).

Zur Zeit des Clemens wurde demnach gelehrt, Chriſtus bringe als Hoherprieſter auf dem Altare ein Opfer des Wohlgeruches Gott dar und dieſe Lehre ſtand ſo feſt, daß Clemens, in der Vorausſetzung, es möchte Jemand von ihr aus gegen ſein Verbot der Salben und ihres Wohlgeruches Einſprache erheben, dieſem Einwurf durch die gemachte Unterſcheidung begegnet. Es iſt dieſes Opfer auch nicht eine Verherrlichung deſſen, der ſich geopfert hat, wie er anderwärts bemerkt [2]), ſondern ein Opfer, das Chriſtus ſelbſt Gott darbringt.

§ 5.

Dem Geſagten zufolge kennt Clemens ein im Culte übliches Opfer. Dieſes iſt die Euchariſtie und Jeſus ſelbſt bringt dieſes Opfer dar. Aber, fährt Höfling in ſeiner Polemik gegen Döllinger fort, „wenn Brod und Wein als Repräſentanten aller Nahrung und Gebet und Dankſagung Gott dargebracht und dadurch geheiliget werden, heißt das den Leib und das Blut Chriſti auf eine unblutige Weiſe opfern?“ [3])

Antwort: Iſt nach Clemens die Euchariſtie der Leib und das Blut Chriſti und wird die Euchariſtie geopfert, ſo wird der Leib und das Blut Chriſti geopfert und zwar

1) Paedag. l. 2. c. 8. p. 209. Clemens läßt das θυμίαμα auf dem θυσιαστήριον darbringen. Die alexandriniſche Liturgie des Baſilius enthält den Saz: Wir bringen dir dieſes geiſtige Opfer dar, nehme es an auf deinem heiligen θυσιαστηρίῳ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. Renaudot. p. 61.

2) Strom. l. 7. c. 3. p. 836.

3) l. c. S. 122.

ſelbſtverſtändlich unblutiger Weiſe. Die Frage iſt ſonach, gelten Clemens Brod und Wein in der Euchariſtie als Repräſentanten aller Nahrung, oder ſind ſie Fleiſch und Blut Chriſti?

Soviel uns bekannt iſt, denkt Clemens gar nicht daran, daß Brod und Wein als Repräſentanten aller Nahrung geopfert werden. Wenigſtens konnten wir auch nicht eine Spur hiervon in den Schriften deſſelben entdecken. Die genannte Annahme, die ohne jede Begründung, als bloße Behauptung daſteht, iſt darum rein willkührlich. Werden aber nach Clemens Brod und Wein nicht in heidniſcher und jüdiſcher, auch nicht in modern proteſtantiſcher Weiſe geopfert, ſo wiſſen wir kein anderes Opfer und keine andere Opferweiſe als die, welche die katholiſche Kirche lehrt; oder da es bloß eine dreifache Art von äußern Opfern gibt, die heidniſch jüdiſche, die modern proteſtantiſche und die katholiſche und die beiden erſten von Clemens nicht gelehrt werden, bleibt blos die katholiſche übrig.

Dazu kommt, daß Jeſus ſelbſt opfert. Dieſes iſt aber nur möglich, wenn er als Hoherprieſter in einer ganz eigenthümlichen Beziehung zu dem Opfer ſteht. Denn die Repräſentanten der menſchlichen Nahrung opfert er Gott nicht. Ferner ſind aber nach Clemens Brod und Wein nicht nur nicht die Repräſentanten der Nahrung, ſondern, wie oben gezeigt, Fleiſch und Blut Chriſti, Chriſtus der Herr ſelbſt. Iſt darum die Euchariſtie ein Opfer, ſo wird der Leib und das Blut Chriſti geopfert. Endlich findet ſich auch eine Stelle in den clementiniſchen Schriften, die bezeugt, der Opferprieſter und das Opfer ſei Jeſus ſelbſt.

Clemens zieht eine Parallele zwiſchen den chriſtlichen und heidniſchen Myſterien. Die erſte Stufe nehmen die

Digitized by Google

Luſtrationen ein, wie bei den Barbaren (Chriſten) das Bad (Taufe). Ihnen folgen die kleinen Myſterien, welche die Lehre begründen und auf das Künftige vorbereiten. Hiefür gibt er keine chriſtliche Parallele an. In den großen Myſterien aber wird nicht mehr belehrt, ſondern die Natur [1]) und die Dinge geſchaut (ἐποπτεύειν) und überdacht [2]). Dieſer epoptiſchen Theorie entſpricht im Chriſtenthum Fleiſch und Blut des Logos d. h. die Erfaſſung der göttlichen Kraft und Weſenheit. Koſtet und ſehet, was Chriſtus iſt, heißt es. So nemlich gibt er ſich ſelbſt Jenen hin, welche dieſe Speiſe geiſtiger Weiſe empfangen [3]).

Chriſtus gibt ſich alſo auf der höchſten Stufe den Gnoſtikern in der Euchariſtie ſelbſt hin. Um aber auf dieſe dritte Stufe zu gelangen, war ein Opfer nöthig. Nicht, wie Plato ſagt, das Opfer eines Schweines, ſondern ein großes, unbezwingliches (ἄπορον, ſchwer darzubringendes). Im Chriſtenthum iſt dieſes Opfer Chriſtus, denn er iſt das Paſcha, das für uns geopfert wurde (ἐθύθη), das iſt nemlich das in Wahrheit unbezwingliche Opfer, der Sohn Gottes, der ſich für uns opfert (ἁγιαζόμενος, man beachte den Wechſel der Tempora). Von unſerer Seite aber iſt das Opfer, das gottgefällige, die unwiderrufliche Trennung des Leibes und ſeiner Leidenſchaften [4]).

Auf wunderbare Weiſe hiemit übereinſtimmend ſagt Euripides dunkel, ich weiß nicht wie auf den Vater und Sohn zugleich hindeutend: Dir, dem Beherrſcher des All

---

1) Ueber das Wort „Natur" vergleiche man Strom. l. 1. c. 28. p. 424.

2) Strom. l. 5. c. 11. p. 689.

3) l. c. c. 10. p. 685.

4) l. c. p. 686.

Digitized by Google

bringe ich ein Trank-, ein Speiſeopfer dar, Zeus oder Aides, wenn dir dieſer Name lieber iſt, du nimm mich an, ein Opfer, ein unwiderſtehliches, voll von allen Früchten. Ein vollkommenes, ausgegoſſenes, voller Früchte nemlich, ein für uns unbezwingliches Opfer iſt aber Chriſtus. Daß er unbewußt den Erlöſer ſelbſt nennt, macht er offenbar, indem er beifügt: du im Himmel den Scepter des Zeus führend, nimmſt auch an der Herrſchaft des Irdiſchen Theil [1]).

Chriſtus iſt demnach Opfer und Prieſter, ſofern er ſich ſelbſt dem Vater darbringt. — Daß Clemens zugleich die Worte anführt: ich bringe dir ein Trank- und Speiſeopfer dar, iſt kein Zufall, ſondern ſo wie er die Stelle des Euripides erklärt, iſt das Trank- und Speiſeopfer Chriſtus ſelbſt, denn das Speis- und Trankopfer iſt das Opfer voll von allen Früchten und das Opfer voller Früchte iſt Chriſtus. Er iſt, wenn wir es mit dem Obigen verbinden, das Paſchaopfer, das für uns dargebracht wurde, er iſt aber auch das Speiſe- und Trankopfer, das er jezt noch für uns darbringt (ἁγιαζόμενος), oder, er bringt ſich ſelbſt dar und bringt ein Speis- und Trankopfer dar. Da nemlich Clemens unmittelbar vorher erwähnt hat, auf der dritten Stufe empfangen die Gnoſtiker Leib und Blut Chriſti, ihn ſelbſt, der ſich ihnen hingibt, ſo iſt der Zuſammenhang, in welchen Clemens das Citat aus Euripides mit der Euchariſtie bringt, klar. Die Beweiskraft dieſer Stelle ſteigert ſich jedoch bedeutend, wenn man beachtet, der Vorſteher der

---

1) *Σοὶ τῷ πάντων μεδέοντι χοὴν πελανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴτ' Ἀΐδης ὀνομαζόμενος στέργεις· σὺ δέ μοι θυσίαν ἄπορον παγκαρπείας δέξαι, πλήρη, προχυθεῖσαν. ὁλοκάρπωμα γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν ἄπορον θῦμα ὁ Χριστός· κὶα ὅτι τὸν σωτῆρα αὐτὸν οὐκ εἰδὼς λέγει σαφὲς ποιήσει ἐπάγων κ. τ. λ.* l. c. p. 686—688.

Katechetenſchule führt dieſes Opfer in derſelben Verbindung auf, wie das des Melchiſedech.

Beidemal ſpricht er von dem Fortſchritte im Guten. Das erſtemal vergleicht er ihn mit den drei Stadien der griechiſchen Myſterien, das zweitemal geht er von der Wiedergeburt aus, durch die der Menſch von Fehlern und Sünden frei nach Leib und Seele gereiniget wird [1]. Der Fortſchritt beſteht in der Keuſchheit des Leibes und der Seele. Die Keuſchheit der Seele, die ſich böſer Werke enthält und jedem das Seinige gibt, iſt mit einem andern Worte die Gerechtigkeit, ſo daß der Fortſchritt genauer ausgedrückt in Keuſchheit (Leib) und Gerechtigkeit (Seele) beſteht. Die Vollendung der Keuſchheit iſt aber die Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*); die Vollendung der Gerechtigkeit der Friede, darum ſagt auch der Herr: gehe im Frieden. Frieden heißt aber Salem, weßwegen Moſes auch den Erlöſer König des Friedens und Melchiſedech nennt, denn Melchiſedech heißt gerechter König. Der Erlöſer wird nemlich von Moſes in den Worten beſchrieben: Melchiſedech, König von Salem, der Prieſter des höchſten Gottes, welcher den Wein und das Brod als geheiligte Nahrung gab, zum Vorbilde der Euchariſtie [2].

Der Gedankengang iſt in beiden Stellen derſelbe, beidemal geht er von der Wiedergeburt und Taufe aus und ſchließt ab in der Vollkommenheit und einem Opfer, und wie die Wiedergeburt durch die Taufe bedingt iſt, ſo die Vollkommenheit durch dieſes Opfer. Man kann darum nicht zweifeln, in beiden Stellen drückt Clemens denſelben

---

1) cf. Paedag. l. 1. c. 6. p. 117.
2) Strom. l. 4. c. 25. p. 637.

Gedanken aus und characteriſtiſch für ihn, drückt er ihn nicht mit dürren Worten aus, ſondern durch Vorbilder, die er dem Heidenthum und Judenthum entlehnt.

Gegen dieſe Expoſition läßt ſich einwenden, wir haben Clemens einſeitig aufgefaßt, denn er lehre ausdrücklich, „das Opfer aber, das gottgefällige, iſt die unwiderrufliche Trennung des Leibes und ſeiner Leidenſchaften“ [1]), und zweitens führe er dieſes nach der kurz hingeworfenen Bemerkung, „das wahre Opfer iſt der Sohn Gottes, der ſich für uns opfert“, umfaſſend aus und komme dann erſt auf das Citat aus Euripides.

Allein dem letzten Citate ſchickt er die Bemerkung voraus: „Sehr wunderbar ſtimmt Euripides mit dem vorher Geſagten (προειρημένοις) überein“ und da im Citate von dem Opfer der Abtödtung nirgends eine Rede iſt, wohl aber von dem Opfer Chriſti, nach Clemens Deutung, ſo iſt das Citat zur Beſtätigung des Opfers Chriſti angeführt. Daß er aber kurz über das letzte Opfer weggeht und zur Erläuterung deſſelben ſich auf Euripides und Moſes beruft, läßt ſich von Clemens nicht anders erwarten.

Der andere Einwurf iſt hingegen völlig begründet. Der alexandriniſche Lehrer kennt nicht nur das objective Opfer Chriſti, ſondern auch das ſubjective der Abtödtung, wie er den Entwicklungsprozeß nicht nur mit der Taufe, ſondern auch mit dem Glauben, und die Vollendung deſſelben nicht nur mit „der Euchariſtie“, ſondern auch mit der Gnoſis ſchließen läßt. Beide Standpunkte, den objectiven und ſubjectiven verbindet er durchweg mit einander, ja man darf ſagen er vermengt ſie abſichtlich, denn nach

1) l. c. p. 686.

ſeinen eigenen Worten hat er den Inhalt ſeines Buches in ein ſo buntfarbiges Gewebe gebracht, in welchem die Gedanken in loſem Zuſammenhange wechſeln, Worte und Context etwas Anderes andeuten, etwas Anderes bezeichnen [1], damit die nicht Eingeweihten die eingeſtreuten Dogmen nicht herausfinden [2]. Dieſe Regel wendet er aber auf den in Rede ſtehenden Gegenſtand ganz beſonders an, indem er ausdrücklich auf die Arcandiſciplin hinweiſt. Der Erlöſer ſelbſt weiht uns ähnlich in die Myſterien ein, wie ſie die Tragödie erwähnt. „Sehend die Sehenden gibt er auch Orgien". Auf die Frage: was ſind das für Orgien? [3] hörſt du: „Unausſprechbare, welche die nicht Feiernden nicht wiſſen dürfen" [4]. Das ſubjective Opfer der Abtödtung, das leuchtet ein, iſt dieſes Myſterium, in das der Erlöſer ſelbſt einweiht, nicht. Es iſt vielmehr ein der Arcandiſciplin angehörender Opfer- und Gottesdienſt.

Der Vorwurf der Einſeitigkeit trifft darum die, welche blos den ſubjectiven Entwickelungsprozeß, die menſchliche Thätigkeit und menſchlichen Zuſtände ins Auge faſſen, die ſie begründende göttliche Thätigkeit und Heilsmittel aber überſehen.

An dieſes ſchließt ſich folgende Stelle ſachgemäß an.

§ 6.

Philo redet in ſeinem Buche de humanitate von der Humanität des Geſetzes, die ſich ſogar auf die Pflanzen und Bäume erſtrecke, junge Bäume drei Jahre zu pflegen befehle und erſt im vierten, dem vollkommenen

1) Strom. l. 4. c. 2. p. 565.
2) l. c. l. 7. c. 18. p. 901.
3) Ueber dieſe Orgien vergleiche Cohortatio c. 12. p. 92.
4) Strom. l. 4. c. 25. p. 638.

Digitized by Google

Jahre, wenn die Bäume erſtarkt ſind, Früchte von ihnen einzuſammeln erlaube, die Gott zu weihen ſeien, als Zeugniß des Dankes. Durch ſolche Vorſchriften das Herz der Bürger ſittigend, befreite ſie Moſes auch von Anmaßung und Stolz, indem er ihnen einſchärfte, in Allem Gott die Ehre zu geben. Denn dieſer, ſagt er, gibt die Kraft, Vermögen zu ſchaffen Deut. 8, 18. Wer aber weiß, daß Gott ihm Kraft gegeben, legt den Stolz ab und wird dem Urheber Dankſagen (*καὶ εὐχαριστήσει τῷ αἰτίῳ*) [1]).

Dieſe Worte wendet Clemens auf die Bildung der Katechumenen an. Der Lehrer, ſagt er, müſſe zuerſt die Schößlinge der Sünde und die mit der kräftigen Frucht aufblühenden Sproſſen, das eitle Kraut der Gedanken, wegſchneiden, bis der junge Zweig des Glaubens vollendet und ſtark geworden ſei. Dann, im vierten Jahre, da auch Zeit nöthig iſt, um den Katechumenen zu befeſtigen, wird die Tetras der Tugenden Gott geweiht, obwohl die dritte allein ſchon mit der vierten Hypoſtaſe des Herrn einiget. Das Opfer des Lobes aber iſt über Brandopfer, denn dieſer, ſagt er, gibt die Kraft Vermögen zu ſchaffen. Deut. 8. 18. [2]). Fürs Erſte iſt die Rückſichtnahme auf Philo evident; fürs Zweite ſpielt Clemens damit auf das drei Jahre dauernde Katechumenat an, das im vierten Jahre durch die Weihe und Uebergabe der Tugenden an Gott geſchloſſen wird; doch kann dieſes auch ſchon im dritten Jahre geſchehen. Man ſieht, Philo folgend, ſollte er 4 Jahre ſtatuiren, weil jedoch das chriſtliche Katechumenat blos 3 währte, genügen ihm auch 3 Jahre und führt er dafür myſtiſche Gründe an.

1) Philo de humanitate p. 403. ed. Mangei.

2) *Ἡ τετρὰς τῶν ἀρετῶν καθιεροῦται τῷ θεῷ, τῆς τρίτης ἤδη μόνης συναπτούσης ἐπὶ τὴν τοῦ κυρίου τετάρτην ὑπόστασιν. Θυσία δὲ αἰνέσεως ὑπὲρ ὁλοκαυτώματα.* Strom. l. 2. c. 18. p. 479.

Weil dieſe Ausführung jedoch ſehr dunkel iſt, ſchicken wir eine Erklärung derſelben voraus. Die Tetras der Tugenden bezieht ſich auf das vierte Jahr. Tugend und Jahr in der Vierzahl angeführt ſind Symbol der Vollendung. Nicht nur Philo nennt das vierte Jahr das vollkommene [1]), ſondern auch Clemens legt dieſer Zahl die Bedeutung bei [2]).

Der Sinn iſt ſonach: nach vollendetem Katechumenate wird die vollendete Tugendhaftigkeit des Katechumenen Gott geweiht. Aber, fügt er bei, das vierte Jahr und die Vierzahl der Tugenden iſt nicht nöthig, da ſchon die dritte Tugend mit der vierten Hypoſtaſe des Logos vereiniget. Die dritte Tugend iſt nemlich nach Clemens bereits die vollkommene. Nach der Willensſeite iſt dieſes von der Furcht, durch die Hoffnung, die Liebe, nach der Erkenntnißſeite von den Anfangsgründen der Erkenntniß, durch den Glauben, die Gnoſis. Liebe und Gnoſis einiget mit dem Logos. Die vierte Hypoſtaſe des Logos erklären Hermetus und Potter für die Menſchheit Chriſti, die mit den drei göttlichen Perſonen eine Quaternio bilde. Wie unwahrſcheinlich das iſt, leuchtet ein. Hypoſtaſe hat bei den Kirchenvätern auch die Bedeutung von Proſopon, Proſopon faßte Sabellius als Offenbarungsweiſe, wonach Gott im Alten Bunde als Vater, im Neuen Bunde als Sohn aufgetreten iſt. In ähnlicher Weiſe nimmt Clemens das Wort Hypoſtaſe als Offenbarungsweiſe des Herrn oder Logos. Die erſte Erſcheinungsweiſe des Logos iſt die als Schöpfer, die zweite die als Pädagoge, die dritte die als Erlöſer und die vierte

1) l. c. p. 402.
2) cf. Strom. l. 6. c. 12. p. 791.

Digitized by Google

die als Ernährer. Der Logos richtet ſich nach der Zeit, den Perſonen, Orten, jetzt aber iſt er Tiſchgenoſſe (συμποτικὸς) [1].

Wenn der Katechumen ſeine Zeit vollendet hat und er ſelbſt vollendet iſt, wird er mit dem Logos in ſeiner vierten Erſcheinungsweiſe als Ernährer und Tiſchgenoſſe, vereiniget in der Euchariſtie. Sie iſt das Opfer des Lobes, das über alle Brandopfer erhaben iſt.

Daß von der Euchariſtie die Rede iſt, geht noch klarer durch die Vergleichung mit Philo hervor.

Der Jude weiht die Früchte des vierten Jahres Gott und ſagt ihm, dem Urheber, Dank (*εὐχαριστήσει*). Sehr bezeichnend läßt Clemens das *εὐχαριστεῖν* weg und ſetzt dafür *θυσία αἰνέσεως*.

Der Eingeweihte kannte dieſes Lobopfer, der Nicht-Eingeweihte ſollte die Worte nicht verſtehen.

Wir mögen alſo von Philo ausgehen, an den ſich die Erörterung des Clemens anlehnt, oder von der vierten Hypoſtaſe, oder von der Heranbildung der Katechumenen immer werden wir auf die Euchariſtie geführt, die Clemens Opfer des Lobes nennt. Warum er aber den Opfercharacter derſelben hervorhebt, hat ſeinen Grund darin, daß zur Initiation in die höchſten Myſterien ein Opfer gehörte.

Clemens kennt ſonach außer dem Opfer des Gebetes, der Abtödtung und des Almoſens noch ein im chriſtlichen Gottesdienſte vorkommendes. Es iſt das der Euchariſtie, in der Jeſus ſich ſelbſt Gott darbringt.

---

1) Paedag. l. 2. c. 4. p. 194.

Digitized by Google

2.

Unterſuchungen über die Lehre von der Kirche.

Von Convictsdirektor Dr. Ruckgaber.

Erſter Artikel.

Vorausſetzungen [1]).

Das nächſte Ziel des Menſchen, das was der heilige Thomas deſſen finis connaturalis nennt, beſteht in der Entwicklung ſeiner Anlagen, und da es ſeinen höchſten Vorzug bildet, ein vernunftbegabtes Weſen zu ſein, vor Allem in der Entwicklung ſeiner vernünftigen Anlage, darin, daß er das, was Gottebenbildliches in ihm grundgelegt iſt, in lebensvoller Wirklichkeit zur Darſtellung bringt und ſo die eigene Vollendung gewinnt. Hiefür reichen unſere

1) Wir geben im Folgenden eine Erörterung, von der wir glauben, daß ſie der Beſprechung unſeres Thema's mit Nutzen zu Grund gelegt wird. Einige Aufmerkſamkeit für dieſelbe dürfen wir vielleicht um ſo eher hoffen, als ſie mit Fragen ſich beſchäftigt, die gerade jetzt vielfach ventilirt werden. Wie tief wir von der Richtigkeit der Anſchauungen durchdrungen ſind, welche unſer verehrter Lehrer, Herr Profeſſor Dr. v. Kuhn vertritt, wird an mehr als einem Punkte erſichtlich ſein. Viele werden es mit Intereſſe vernehmen, daß ſein neueſtes Werk, deſſen Ausführungen wir theilweiſe ſchon im Auge gehabt haben, demnächſt im Druck erſcheinen wird. Daß wir im Uebrigen die Verantwortlichkeit für unſere Arbeit mit Niemand theilen, verſteht ſich von ſelbſt.

Digitized by Google

natürlichen Kräfte aus, vorausgeſetzt, daß Gott uns wie ſeine erhaltende, ſo auch ſeine providentielle Fürſorge zuwendet. Das eben aber ſind Thätigkeiten, zu denen Gott in der Erſchaffung des Menſchen ſich unmittelbar verpflichtet hat, in denen er ſeine ſchöpferiſche Wirkſamkeit nur fortführt und die er in dieſem Sinn uns ſchuldig iſt. Mit Recht nennt aber der engliſche Lehrer [1]) die Seligkeit, die dem Menſchen auf dem Höhepunkt jener Vollendung angekommen zu Theil würde, eine unvollkommene; und ſie iſt das — auch noch gar nicht verglichen mit irgend einer anderen; ſie iſt es an und für ſich. Mit anderen Worten: das, was wir als das nächſte Ziel des Menſchen bezeichnet haben, kann nicht zugleich ſein höchſtes ſein. Die vernünftige Creatur kann nur zur Ruhe kommen, wenn ſie ruht in Gott. In Gott aber ruht ſie, wenn ſie in eine perſönliche Lebensgemeinſchaft mit ihm eingegangen iſt. Es leuchtet nun zuvörderſt ein, daß es in einem gewiſſen Sinn zu dieſer Lebensgemeinſchaft — ſo zu ſagen — von ſelbſt hätte kommen müſſen. Denn der Menſch, der das Ebenbild Gottes wirklich in ſich zur Realiſirung bringt, thut dieß vornehmlich dadurch, daß er an Gott glaubt und in Liebe ſich ihm hingibt. Einer ſolchen perſönlichen Stellung des Menſchen zu Gott hätte aber auch ſicher eine beſtimmte perſönliche Stellung Gottes zu dem Menſchen entſprochen, und wir werden nicht umhin können, dieſes gegenſeitige Verhältniß wenn auch mit noch ſo vielen Einſchränkungen unter den Begriff einer Lebensgemeinſchaft zu ſubſumiren. In der That hätte Gott, ohne einer ſeiner Vollkommenheiten, ohne insbeſondere ſeiner unendlichen Liebe entgegen-

1) Summ. Th. 1. 2. qu. 5. a. 5.

Digitized by Google

zuhandeln, es hiebei bewenden laſſen können. Allein als Blüthe der geiſtigen Entwicklung des Menſchen, eines rein natürlichen Proceſſes hätte allerdings dieſe Lebensgemeinſchaft die Bedingungen ihres Entſtehens nicht verleugnet und wäre eine Gemeinſchaft geweſen, ebenſo characteriſtiſch durch das Band, das ſie knüpfte, als durch die Sternenweite, welche ſie zwiſchen Gott und dem Menſchen beſtehen ließ. Denn wenn wir ſie noch ſo vollkommen realiſirt denken, das ganze geiſtige Weſen des Menſchen noch ſo entſchieden gravitirend nach dem göttlichen Centrum und von dieſem aus noch ſo viel Huld und Glück ausſtrömend nach dem geſammten Umkreis — immerhin blieb Gott das unendliche und der Menſch ein endliches Weſen, eben damit aber dem Unendlichen unendlich ferne gerückt. Selbſt der Uebertritt aus dieſem Leben in die Ewigkeit hätte hierin nichts Weſentliches ändern können. — Lag aber in der Entſcheidung Gottes, über eine ſolche Gemeinſchaft nicht hinauszugreifen, auch keine Verneinung ſeiner unendlichen Liebe, ſo war die letztere auf ſolchem Wege doch auch nicht poſitiv bethätigt, wenigſtens nicht in ihrer höchſten Form zum Ausdruck gebracht. Eben aber in der höchſten Form wollte Gott uns ſeine Liebe offenbaren, und darum berief er den Menſchen zu einer Lebensgemeinſchaft von ſpecifiſch höherer Art, zu einer Gemeinſchaft, in der die Kluft zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen nicht beſeitigt, aber gleichſam überbrückt war — zu einer **übernatürlichen** Lebensgemeinſchaft. Begründet in der Zeit ſollte dieſelbe in der Ewigkeit ihre Vollendung finden.

Die Herſtellung einer ſolchen Gemeinſchaft muß begreiflich in erſter Linie durch Gott erfolgen. Die in der Begründung derſelben hervortretende Thätigkeit nennen wir ſeine **Gnade**.

Digitized by Google

Dieſe iſt auf ihren Inhalt angeſehen die Gottes beſonderem Liebesrathſchluß entſprechende beſondere providentielle Fürſorge für den Menſchen und ſie entledigt ſich ihrer Aufgabe, indem ſie die Seele mit übernatürlicher Güte begabt, das natürliche Ebenbild Gottes in ihr ſpecifiſch vervollkommnet und den Menſchen ſo in das consortium divinae naturae erhebt. Aber das iſt noch nicht das Höchſte, ſo gerne Viele glauben, mit dieſer Beſtimmung den Gipfelpunkt der Frage erreicht zu haben. Auf Grund der übernatürlichen Güte, wie ſie der Seele zu Theil geworden, auf Grund ihrer Participation an der göttlichen Natur und derſelben entſprechend befähigt die Gnade den Menſchen und beſtimmt ihn zu einem übernatürlichen, das natürliche ſpecifiſch überragenden, Tugendleben, vor Allem zu einem Leben in der Charitas und erſt dadurch führt ſie uns in das Allerheiligſte, in das consortium Dei, in das consortium des lebendigen Gottes ſelbſt und macht uns vollends zu Kindern Gottes.

Manchen freilich genügt auch das nicht. Ganz geblendet von der Herrlichkeit, die einſtens an uns offenbar werden ſoll und von der einzelne Strahlen ſchon hienieden in den Formen der gratia gratis data das Leben z. B. des einen und andern Heiligen verklären, möchten ſie durchaus auch die heiligmachende Gnade in eine ähnliche myſtiſche Höhe gehoben ſehen. Allein zwiſchen der Gottesgemeinſchaft in Gnaden und der Gottesgemeinſchaft in Glorie beſteht nun einmal ein großer Unterſchied, den wir für unſere Zwecke genügend andeuten, wenn wir die erſtere als die auf allen Punkten durch den Glauben bedingte, die letztere als diejenige bezeichnen, in welcher jede Hülle zwiſchen Gott und uns gefallen iſt und wir in den Genuß aller ſeiner Vollkommen-

heiten treten. Ebenſo iſt ſtreng die Sphäre der gratia gratum faciens und der gratia gratis data in dem bezeichneten Sinn auseinander zu halten. Es iſt ein Uebergreifen aus der einen in die andere, wenn und ſoweit Gott z. B. den Menſchen mit Inſpirationen begnadet. Die Theologen, die wir im Auge haben, meinen ungemein tief zu ſein, und doch iſt ihr Standpunkt nicht nur, wie gezeigt, ein unberechtigter, ſondern auch ein äußerlicher. Oder iſt denn die Charitas nicht unſtreitig hienieden das Höchſte [1], nicht ungleich höher, als alle Wundergaben? und wird ſelbſt in der Ewigkeit nicht dieß unſer höchſtes Glück bilden, das Herz Gottes unverlierbar zu beſitzen?

Formell erſcheint die göttliche Gnade einerſeits als eine Thätigkeit, die Gott dem Menſchen in keiner Weiſe ſchuldet, die ihr beſtimmendes Motiv nur in dem freien Rathſchluß ſeiner überſchwenglichen Liebe hat, andererſeits als eine an die ordentliche, die natürliche Vorſehung anſchließende, aber über ſie hinausgehende und inſofern ſchon als eine übernatürliche. — Was aber von der Gnade gilt, das gilt ähnlich von der dieſelbe nur fortführenden und krönenden Glorification.

Möhler macht hier eine ſchöne Bemerkung. „So oft, ſagt er [2]), vom rein philoſophiſchen Standpunkt aus das Verhältniß des menſchlichen Geiſtes zu Gott tiefer ergründet werden wollte, ſah man ſich zur Annahme der Homouſie, der Weſensgleichheit der göttlichen und menſchlichen Natur genöthigt, zum Pantheismus und damit zur hochmüthigſten Vergötterung des Menſchen. Wie dagegen das katholiſche Lehrſyſtem von vornherein dem Pantheismus begegnet, und

1) vgl. 1. Cor. 13, 1 ff.
2) Symbolik 6. Aufl. S. 30.

Digitized by Google

von dem Geiſt der Demuth erfüllt iſt, gleichwohl aber jenes tiefere wiſſenſchaftliche Bedürfniß befriedigt, welches ſich eine pantheiſtiſche Weltweisheit zu befriedigen vergebens bemüht, iſt erſichtlich. Was der Menſch als Geſchöpf durch ſeine ſich ſelbſt überlaſſene Natur nicht zu erreichen vermag, wird ihm als Gnade des Schöpfers gewährt. So überſchwenglich iſt die Güte und Liebe Gottes“.

Von der *natürlichen* Lebensgemeinſchaft zwiſchen Gott und dem Menſchen unterſcheidet ſich aber die *übernatürliche* nicht auch dadurch, daß für dieſe das menſchliche Thun gar nicht mehr in Betracht käme. Im Gegentheil, wenn der Begriff der Lebensgemeinſchaft ſchon an ſich ein göttliches *und* menſchliches Zuſammenwirken vorausſetzt, ſo wird, je inniger dieſe Lebensgemeinſchaft werden ſoll, das menſchliche Thun ähnlich dem göttlichen nur ein um ſo intenſiveres ſein müſſen und es verſteht ſich von ſelbſt, daß mit der Gnade die höchſte Freiheit Hand in Hand gehen wird. In der That hat die beſprochene übernatürliche Güte, um die Worte des hl. Thomas zu gebrauchen [1]), nur die Bedeutung den Menſchen zur Entwicklung übernatürlicher Thätigkeit suaviter et prompte zu bewegen und was von ihr im Allgemeinen, dies gilt von den einzelnen übernatürlichen Fähigkeiten (Tüchtigkeiten, Tugenden), als deren Träger ſich Thomas [2]) die einzelnen Seelenvermögen denkt und welche die einzelnen Radien jener Güte bilden. Aber nicht genug. Die Gnade bildet auch für ſich — die theologiſchen Tugenden eingeſchloſſen — nicht etwa eine Beſtimmtheit des menſchlichen Geiſtes, die er niemals ver-

1) Summ. Th. 1. 2. qu. 110. a. 2.
2) ib. a. 4.

Digitized by Google

lieren kann, ſo wie er ſich ſelbſt nicht zu verlieren vermag. Er hört im Gegentheil auf, ſie zu beſitzen, wenn ſein freies ſittliches Verhalten ſich in Widerſpruch zu ihr ſetzt und ganz analog tritt er auch (als Erwachſener) in ihren Beſitz nur unter Vorausſetzung eines beſtimmten ſittlichen Verhaltens, mit einem Wort, wenn er dazu disponirt iſt. Es iſt erſt der Lohn für die Treue eines ganzen Lebens, wenn in der Ewigkeit die Charitas geſichert iſt gegen jedes posse peccare und damit der Stand der Gotteskindſchaft gegen jegliche Gefahr. — —

Mit dem Vorſtehenden ſind wir unſerer Erörterung theilweiſe ſchon vorausgeeilt.

Eine übernatürliche Lebensgemeinſchaft, geknüpft zwiſchen Gott und den Menſchen und in einem eigenthümlichen Abglanz der ewigen Glorie ſtrahlend [1]), ſah das Paradies. Sie war aber in Adam für das ganze Geſchlecht zubereitet: wenn die Stammeltern, wie ſie freithätig auf Gottes Gnade eingegangen waren, dieſelbe nicht weniger zu bewahren wußten, hinterließen ſie den beglückenden Stand, in welchem ſie ſich ſelbſt befanden, auch ihren Nachkommen. Der Sündenfall aber zerriß das übernatürliche Band, das Gott und die Menſchen umſchlungen hatte und es war ein durchaus nothwendiger Rückſchlag, daß an ſeine Stelle eine Trennung trat, welche die Stammeltern zu Kindern des göttlichen Zornes und, inſofern ſie dieſes blieben, zu Erben der ewigen Verdammniß machte. Sie konnten Angeſichts der überſchwenglichen Liebe Gottes, die ſo Großes an ihnen gethan und noch Größeres zu thun bereit war, in der entſcheidenden Probe ſich nicht gegen Gott erklären, ohne dadurch

1) Man denke an die Impaſſibilität und Immortalität.

Digitized by Google

eine Schuld auf ſich zu laden, wie ſie unter anderen Umſtänden nimmer möglich geweſen wäre, und ohne Gott zu nöthigen, ſo gewiß er zugleich der unendlich heilige und gerechte iſt, in Angemeſſenheit zu dieſer Schuld zu zürnen und zu ſtrafen. So entſpricht dem Licht mit Nothwendigkeit ſein Schatten. Nehmen wir an, daß Gott den Menſchen zu keiner übernatürlichen Gemeinſchaft mit ſich berufen hätte, ſo würde die Sünde, auch wenn der Menſch in ihr ſich ganz von Gott abkehrte, doch eine ganz andere Bedeutung gehabt haben. Es gäbe dann keinen Stand der Gnade, aber auch keinen Stand der Ungnade, es gäbe keinen Himmel, aber auch keine Hölle — wenigſtens nicht das, was wir unter dieſen Ausdrücken verſtehen. Inſofern hat Dante ein tiefes Wort geſprochen, wenn er ſagt, daß die erſte Liebe — jene Liebe, welche den Menſchen zu einer übernatürlichen Lebensgemeinſchaft berufen und welche den Himmel für ihn geſchmückt, zugleich die Hölle gegründet hat. Der Fall der Stammeltern wurde aber nicht blos für ſie, ſondern das ganze Geſchlecht verhängnißvoll. Daß die Nachkommen Adams nicht im Stand der Gnade das irdiſche Leben begrüßen, begreift ſich nach dem Geſagten von ſelbſt. Nun war uns aber von Ewigkeit her eine übernatürliche Lebensgemeinſchaft mit Gott zugedacht und Gott hat Alles gethan, ſie uns als Angebinde in das Leben mitzugeben. Thatſächlich dagegen treten wir ohne dieſelbe in dieſes Daſein — jeder ein lebendiges Exempel für die Vereitlung der Abſichten der unendlichen Liebe, und es kann demgemäß nicht fehlen, daß wir inſofern Gott auf das Tiefſte mißfallen. Dieſes Mißfallen aber iſt Hemmniß genug, um, wenn es nicht gehoben wird, den Menſchen auf ewig von Gott zu trennen. Damit iſt freilich das

Digitized by Google

kirchliche Dogma noch nicht erſchöpft. Denn ihm zufolge ſind wir keineswegs bloß die Opfer der adamitiſchen Sünde, ſondern participiren an derſelben, wenn ſelbſtverſtändlich auch von einer perſönlichen Schuld auf unſerer Seite die Rede nicht iſt. Aber auch in dieſer Beziehung empfängt dieſes vielleicht dunkelſte Geheimniß unſeres Glaubens ſein Licht aus den Vorausſetzungen, unter denen der Sündenfall geſchah. Adams Verdienſt wäre unſer Verdienſt geworden ohne unſer Zuthun — ſo unausſprechlich war die Liebe Gottes, die er dem menſchlichen Geſchlecht als ſolchem zuwandte; es iſt wiederum nur der durchaus nothwendige, in Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit begründete Rückſchlag, wenn nun auch ſeine Schuld Schuld des ganzen Geſchlechtes wurde und es kann nicht mehr ganz unverſtändlich ſein, wenn die Kirche lehrt, daß auch alle Nachkommen Adams von Natur Kinder des göttlichen Zorns und Erben der ewigen Verdammniß ſind. Man bemerke aber wohl, daß der tragiſche Gang der Dinge der iſt, daß die Meiſten von der Erbſünde zu der perſönlichen Sünde fortſchreiten und inſofern den adamitiſchen Bruch mit Gott ſo zu ſagen perſönlich zu dem ihrigen machen und daß, ſoweit dieß nicht geſchieht, auch Gottes Zorn, um noch einmal mit der hl. Schrift zu reden, und die ewige Verbannung aus ſeinem Angeſicht ſich nothwendig modificiren. So ſehr wir daran feſtzuhalten haben, daß in der thatſächlichen Weltordnung es zwiſchen Gnade und Ungnade, zwiſchen Himmel und Hölle kein Mittleres gibt, ſo umfaſſen doch ſelbſtverſtändlich Ungnade und Hölle, wie auf der andern Seite Gnade und Himmel die allerverſchiedenſten Stufen. Aber hier iſt der Ort, um das

Digitized by Google

chriſtliche Dogma jeden Scheines der Härte zu entkleiden, noch auf ein Anderes hinzuweiſen.

Wir haben ein nächſtes und höchſtes Ziel des Menſchen unterſchieden, wenn man will, ein anthropologiſches und ein theologiſches. Es iſt unſere Beſtimmung, beide zu erreichen und wie wir wiſſen, würde die Erreichung des erſten von ſelbſt in einem gewiſſen Sinn und zwar ſchon hienieden zur Erreichung des zweiten geführt haben, d. h. wenn Gott nicht die Gründung einer übernatürlichen Ordnung beſchloſſen hätte. In dieſem Fall hätten wir nur eine und zwar eine durchaus natürliche Beſtimmung. Nun aber hat uns Gott zu einer übernatürlichen Lebensgemeinſchaft mit ſich berufen und inſofern iſt unſere Beſtimmung nach ihrer höchſten Seite — für dieſe Erde und für die Ewigkeit — eine übernatürliche. Die Frage iſt nur, ob unſere Beſtimmung nicht eine ausſchließlich übernatürliche ſei, mit andern Worten, ob der begnadigte und ebenſo der aus der Gnade gefallene Menſch noch das natürliche Ebenbild Gottes potentiell in ſich trage und den Beruf habe, es verwirklichend ſeine eigene natürliche Vollendung anzuſtreben. Daran aber iſt gar kein Zweifel und wir nehmen demgemäß nicht den geringſten Anſtand, zu ſagen, daß auch in der thatſächlichen Weltordnung die Beſtimmung des Menſchen nach ihrer niederen Seite eine natürliche ſei, und in dem entwickelten Sinn von einer natürlichen und übernatürlichen Beſtimmung deſſelben zu reden. Heben wir zuvörderſt noch einmal ausdrücklich hervor, daß auch der in der Erbſünde geborene Menſch noch eine vernünftige Creatur iſt. Das göttliche Ebenbild iſt in ihm allerdings kein ungetrübtes, — und es bildet dieß einen weiteren Grund für das göttliche Mißfallen — aber noch viel weniger iſt

es zerſtört worden und Nichts liegt dem katholiſchen Dogma ferner, als im Zuſammenhang mit der Erbſünde einen vollſtändigen Heimfall des Menſchen an das böſe Princip, eine Art von Verteufelung deſſelben zu lehren. Insbeſondere trägt ihm zu Folge der Menſch in ſich unaustilgbar, wenn auch der Verdunklung ausgeſetzt, die Ideen Gottes, des natürlichen Sittengeſetzes, der Rechtsordnung ꝛc. wie nicht minder die wenn auch geſchwächte Neigung und Kraft, dieſelben zu Principien des Lebens zu machen. So ſchrecklich uns auf allen Punkten in der alten Welt die Sünde entgegentritt, ſo reich iſt doch hinwiederum ihre Geſchichte an leuchtenden Zügen des göttlichen Ebenbildes im menſchlichen Geiſt. Eben deßwegen muß aber auch geſagt werden, daß Gott in keinem abſoluten Gegenſatz ſich zu dem gefallenen Menſchen befindet, ſo daß er dieſem etwa wie den verdammten Engeln nur noch ſeine erhaltende Thätigkeit zuwenden konnte. Im Gegentheil bleibt Gott für denſelben, wie für ſein leibliches, ſo für ſein geiſtiges Weſen providentiell wirkſam und wo etwas natürlich Gutes geſchieht, iſt er deſſen erſte Urſache. Es unterliegt auch gar keinem Zweifel, daß Gott das natürlich gute Thun ſegnet und mit natürlichen Gütern belohnt und wir kennen keinen Grund, der uns an der Annahme hinderte, hier ſelbſt an innere Güter zu denken, an eine beatitudo naturalis. Aber ſo hoch wir auch dieſe natürliche Entwicklung in einer Seele denken, niemals wird ſie im Stande ſein, aus dem Sünder einen Gerechten zu machen, das übernatürliche Lebensband wieder anzuknüpfen und wenn das irdiſche Daſein verrinnt, ehe hierin eine Aenderung erfolgt iſt, — in der Ewigkeit allerdings wird es eine beatitudo naturalis nicht mehr geben. Die Gerechtigkeit

wird Gott zwingen, den Sünder ganz und auf ewig von ſich zu weiſen. Der Kelch, der ihm damit geboten wird, enthält keinen Nektartropfen mehr; ſeinen Lohn hat er vollſtändig auf Erden empfangen, und losgelöst vollſtändig von Gottes Güte muß wohl auch die natürliche Güte des Menſchen, wie er ſie aus dieſer Zeit hinüberbringt, eine Entwicklung nehmen, die wir uns nur als eine ſchreckliche denken können, wenn es auch eine Verirrung wäre, zu glauben, daß alle individuellen Unterſchiede unter den Menſchen dadurch vernichtet werden.

Selbſt bis zu dieſem Punkt entwickelt zeigt aber das chriſtliche Dogma noch immer eine ziemlich düſtere Phyſiognomie. Dieſer Eindruck wird vollends verſchwinden, wenn wir auf die Erlöſung eingehen. Der Beſchluß Gottes, das menſchliche Geſchlecht zu einer übernatürlichen Gemeinſchaft mit ſich zu berufen, fiel mit der Sünde Adams nicht dahin. In der Fülle der Zeit ſandte er ſeinen eingebornen Sohn und indem dieſer durch ſeinen ſtellvertretenden Gehorſam für die Sünden der Menſchen genug that und der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit eine Sühne bot, die es ihr möglich machte, Schuld und Strafe uns nachzulaſſen, erwarb er zugleich durch denſelben ſtellvertretenden Gehorſam für uns vor Gott ein Verdienſt, in welchem die unendliche Liebe den unendlich würdigen Grund findet, die übernatürliche Gemeinſchaft mit den Menſchen für dieſe und eine andere Welt wieder anzuknüpfen und vor Allem ihnen wiederum ihre Gnade zufließen zu laſſen. Selbſtverſtändlich aber wird das eine Gnade ſein, die, um den Menſchen in das consortium divinae naturae und das consortium Dei ipsius zurückzuführen, nicht nur zugleich die Makel der Sünde in ihm tilgt, ſondern vor Allem ihn aus dem

Abgrund der Schuld und Strafe emporhebt. Es iſt mit einem Wort die Rechtfertigungsgnade.

Nun iſt aber Chriſtus für alle Menſchen geſtorben, von den Bewohnern des Paradieſes angefangen bis zu demjenigen, der als der Letzte einſt ſeinen Geiſt aufgeben wird inmitten der Aengſten des nahenden Weltunterganges. Als das Object, dem Gott die Rechtfertigungsgnade zugedacht, haben wir demgemäß das ganze Geſchlecht zu denken. Indeſſen iſt Jeſus Chriſtus der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen nicht nur durch das ebenſo ſatisfactoriſche als meritoriſche Werk, das er am Kreuz vollbracht hat, und nicht blos dadurch, daß die rechtfertigende Gnade, die dem Einzelnen zu Theil wird, ſtets weſentlich eine Communication ſeiner Genugthuung und ſeines Verdienſtes iſt. Die Rechtfertigung iſt, wo ſie zu Stande kommt, zunächſt die Herſtellung einer übernatürlichen Lebensgemeinſchaft des Menſchen mit dem Gottmenſchen und nur durch dieſe zugleich die Wiederherſtellung einer ſolchen Gemeinſchaft zwiſchen dem Menſchen und dem Dreieinigen. Demgemäß iſt das consortium divinae naturae in dem gefallenen Menſchen weſentlich durch das consortium an der Natur des Gottmenſchen — eine übernatürliche Umgeſtaltung nach ſeinem Bild — und das consortium Dei weſentlich durch das consortium Christi, durch den Liebesbund mit ihm vermittelt zu denken. Das nennt die Theologie die Einfügung des Einzelnen in den Leib Chriſti, die Incorporation in die Perſon des Gottmenſchen, der darum das Haupt aller Gerechtfertigten heißt. Es fragt ſich nun blos, wie dieſe Incorporation näherhin zu Stand kommt. Im Allgemeinen können wir darauf antworten: durch den Glauben. Die That des heiligen Geiſtes,

Digitized by Google

durch welche wir Chriſto incorporirt werden und die ſelbſt-verſtändlich unſer freies Mitwirken nicht aus-, ſondern ein-ſchließt, iſt die Einpflanzung des Glaubens.

Ehe wir aber weiter gehen, möge es geſtattet ſein, einen kurzen Rückblick zu thun. Drei geiſtige Ordnungen treten uns in der menſchlichen Welt entgegen. Eine natürliche Ordnung. Sie exiſtirte in ihrer vollen Integrität in den Stammeltern vor der Sünde; ſie exiſtirt wenn freilich geſchädigt auch in dem gefallenen Menſchen und ſie bleibt ſelbſt in der Sphäre der Erlöſung. Nur in einer Beziehung hat ſie niemals Realität gewonnen; eine rein natürliche Lebensgemeinſchaft des Menſchen mit Gott gibt es nicht, gab es nie und wird es nie geben. Hier greift eine höhere Ordnung ein, ruhend auf der erſten, — die Berufung des Menſchengeſchlechtes zu einer übernatürlichen Lebensgemeinſchaft in Adam. Dieſe Ordnung war reell ausgeführt in den Stammeltern, fand aber ihr Ende in dem Sündenfall. Heute exiſtirt ſie nur in ihrem dunklen Schatten, der Erbſünde und der Corruption der menſchlichen Natur. Die dritte abſchließende und krönende Ordnung iſt die Berufung des menſchlichen Geſchlechtes zu einer übernatürlichen Lebensgemeinſchaft mit Gott in dem zweiten Adam, die Wiederbringung der aus dieſer Gemeinſchaft gefallenen Menſchheit in Jeſus Chriſtus. — Bei Feſtſetzung unſeres höchſten Zieles und Endes nahm Gott von der Möglichkeit einer blos natürlichen Lebensgemeinſchaft Umgang. Dieſe Möglichkeit bildete nur die Vorausſetzung ſeines ewigen Rathſchluſſes. Aber auch die Berufung des menſchlichen Geſchlechtes in Adam iſt als ein wenn freilich reelles, ſo doch von Anfang überſchrittenes Moment in dieſem Rathſchluß aufzufaſſen. Es iſt aber nicht erſchöpfend, hiebei nur daran zu denken, daß Gott

den Fall der Stammeltern vorausſah, und lediglich um ſeinetwillen weder dieſe noch ihre Nachkommen verloren gehen laſſen wollte. Nehmen wir an, Adam wäre nicht gefallen, würden darum ſeine Nachkommen die heiligmachende Gnade, in der wir ſie in die Welt eintretend zu denken hätten, gleichfalls alle bewahrt haben? Und wenn Einzelne fielen, was wurde aus ihnen, was aus ihren Kindern? Aber nicht genug: der Menſch iſt überhaupt nicht das Weſen, das in einem oder in einigen vorübergehenden Acten ſeinen ganzen ſittlichen Gehalt vollſtändig zum Ausdruck zu bringen vermöchte, er braucht dazu regelmäßig ein ganzes Leben. Es galt für Gott demnach nicht blos die Möglichkeit des einmaligen Falles auf Seite der einzelnen Menſchen, ſondern die Möglichkeit des wiederholten Falles, den ganzen Prozeß der menſchlichen Entwicklung mit allen ſeinen möglichen Wandlungen und Schwankungen, mit einem Wort die Möglichkeit der Sünde in ihrem vollen Umfang ins Auge zu faſſen und eben darum das Moment der Erlöſung von Anfang in ſeinen Plan aufzunehmen, in concreto uns zu einer übernatürlichen Lebensgemeinſchaft zu berufen in Jeſu Chriſto. So nur erſcheint dieſer Plan als der unendlichen Liebe ganz convenient. Wenn aber die wahrhaft concrete übernatürliche Ordnung, d. h. diejenige, welche die Erlöſung in ſich begreift, dem menſchlichen Geſchlecht wirklich die Wohlthat zuwendet, daß für Jeden die Friſt zur Entſcheidung dem höchſten Ziel gegenüber mit der Friſt ſeines ganzen irdiſchen Lebens zuſammenfällt, wenn es aus jedem Falle, ſo lange der Menſch auf Erden weilt und ſo lange er will, eine Auferſtehung gibt, ſo wird damit ſelbſtverſtändlich nicht behauptet, daß wir nicht in jedem Augenblick entweder

im Stande der Gnade oder der Ungnade uns befinden, noch geleugnet, daß eine einzelne That den Uebergang von dem erſten in den zweiten zur Folge haben könne, und ſtets zur Folge habe, ſofern ſie den Begriff eines peccatum mortale deckt. Aber wie dieſe That ſelbſt nur als die Frucht eines Prozeſſes begriffen werden kann, in welchem göttliche und menſchliche Momente zuſammenwirken, ſo — und noch viel mehr — iſt zu ſagen, daß man ſtirbt, wie man zu ſterben ſich bemüht und verdient hat, und daß die Ewigkeit nur eine Aerndte iſt, entſprechend dem Samen, den wir hienieden während unſeres ganzen Lebens ausgeſtreut haben. — Uebrigens eröffnen ſich auf dem Gebiete der chriſtlich-übernatürlichen Ordnung für Gnade und Ungnade, für Himmel und Hölle ganz neue Geſichtspunkte. Inſofern Gott nämlich ſeinen eingeborenen Sohn für uns dahingegeben, um in ihm uns an ſein Herz und in ſeine Glorie emporzuziehen, erſcheint offenbar jeder, der außerhalb der übernatürlichen Lebensgemeinſchaft mit ihm ſteht, noch beſonders ſündhaft und einer noch beſonders ſchweren Strafe würdig. Was in concreto die Schuld des Menſchen ausmacht, das iſt nicht nur die Vereitlung der Abſichten der überſchwenglichen Liebe Gottes, ſofern ſie in Adam ihre Verwirklichung gefunden, ſondern zugleich die Vereitlung des von Chriſtus dem Herrn vergoſſenen Blutes. Eben das iſt es auch in concreto, was an dem Ort der ewigen Verbannung gebüßt werden muß. Wenn wir übrigens ſchon früher bemerkt haben, daß es keineswegs angeht, die Ungnade oder die ihr entſprechende Ewigkeit ſich ohne die mannigfaltigſten Abſtufungen zu denken, ſo haben wir nun hier insbeſondere darauf hinzuweiſen, daß es den größten Unterſchied machen muß, mit welchem Maaß von Schuld

Digitized by Google

man die rechtfertigende Gnade, die Gnade Jeſu Chriſti an ſich wirkungslos werden läßt. Um davon ganz zu ſchweigen, daß die Sünde, welche die Stammeltern im Paradies begiengen, überhaupt noch gar keine Beziehung zu dem Erlöſer hatte, ſo leuchtet insbeſondere ein, daß diejenigen, die nur um der Erbſünde willen verloren gehen, nicht nur darum ewig in einer ganz eigenthümlichen Lage ſich befinden werden, weil ſie nicht perſönlich geſündigt, ſondern auch weil an ihnen eine Fruſtration des Erlöſungswerkes nicht in Betracht kommen kann.

Die natürliche Ordnung, haben wir geſagt, iſt auch in der Sphäre der Erlöſung aufbehalten, und ſelbſt auf dem Boden des Chriſtenthums hat der Menſch in dem Sinn, den wir früher entwickelt haben, einer natürlichen und übernatürlichen Beſtimmung zu genügen. Nur die vollſtändige Verkennung dieſes Verhältniſſes findet für die Bedeutung des Staates, der weltlichen Wiſſenſchaft und Kunſt innerhalb der Chriſtenheit keinen Raum. Indeſſen darf auf der anderen Seite auch dem Wort des Herrn nicht das Geringſte von ſeinem Gewicht genommen werden, in welchem er uns ſagt, daß es den Menſchen Nichts nützt, wenn er die ganze Welt gewinnt, an ſeiner Seele aber in der Richtung auf ihr höchſtes Ziel geſchädigt wird und geſchädigt bleibt. Doch hier dürfen wir eine Bemerkung von der größten Wichtigkeit nachtragen.

Die natürliche Entwicklung iſt, wie bemerkt worden, niemals im Stand, den Sünder in die übernatürliche Lebensgemeinſchaft mit Gott zurückzuführen. Aber das natürliche ſittliche Ringen und die Reſultate, die es erzielt, ſie conſtituiren im Großen wie in jedem einzelnen Menſchen wenigſtens eine active Empfänglichkeit für die Gnade und das

Digitized by Google

gilt nicht nur für den Moment ihres Empfangs, ſondern für ihre ganze Ausgeſtaltung im Leben der Völker wie der Individuen. Die Entwicklung des vernünftigen Menſchen in uns bedingt die Entwicklung des himmliſchen Menſchen. Es iſt vielleicht einer der größten Fehler, den man begehen kann, wenn man dieſe Beziehung außer Auge läßt. Es iſt ganz gewiß, daß der gefallene Menſch für die Gnade durch ſeine natürliche Güte nicht unmittelbar disponirt iſt, wie es Adam war: zu ſeiner Dispoſition gehört bereits die gratia actualis; und wer wird leugnen, daß das Wachsthum in der übernatürlichen Gerechtigkeit weſentlich auf der Vermehrung der heiligmachenden Gnade und den fortgeſetzten Hilfeleiſtungen der gratia actualis beruht? Aber das hindert nicht, die Nothwendigkeit zu behaupten, daß der Menſch für die Gnade durch natürliche Güte, ſoweit ſie ihm möglich iſt, ſich empfänglich mache und daß er auf Grund dieſer Güte fort und fort freiwillig der Gnade mitwirke. Man mißverſtehe uns nicht. Wir wiſſen ganz wohl, daß die Gnade noch nicht gehörig erfaßt iſt, ſo lange man ſie noch lediglich parallel neben der menſchlichen Thätigkeit hergehend denkt; ſie iſt das die Thätigkeit des Menſchen ſelbſt tragende Princip und nur in Kraft dieſes Princips gewinnt dieſelbe eine übernatürliche Bedeutung. Andererſeits iſt jede mechaniſche Vorſtellung ferne und daran feſtzuhalten, daß der Menſch frei in dieſen Rapport zur Gnade tritt und frei in demſelben bleibt. Gerade dieſes freie Eintreten und Verbleiben aber, ſoweit es wirklich die That des Menſchen iſt, darf nicht als ein willkührliches, unmotivirtes gedacht werden und ſeine Motivirung hat es in nichts Anderem als in der natürlichen Güte des Menſchen. Freilich muß man noch einen Schritt weiter gehen und ohne etwas von dem

Digitized by Google

Geſagten zurückzunehmen, den freien Entſchluß des Menſchen, der Gnade ſich hinzugeben und ihr mitzuwirken, ſelbſt auch als Werk der Gnade faſſen. Allein die Gnade wirkt eben dieſen Entſchluß unter Vorausſetzung deſſen, was an dem Menſchen natürlich Gutes iſt, und das iſt es, woran ſie fortwährend anknüpft. Das Geſagte gilt aber nicht blos von dem natürlich guten Wollen überhaupt, von der Willigkeit der Gnade gegenüber im Allgemeinen, ſondern von allen einzelnen natürlichen ſittlichen Vorzügen, die dem Menſchen eignen. Man darf demgemäß ſagen, daß je umfaſſender das natürliche Ebenbild Gottes in einer Seele zur Verwirklichung gelangt, dieſe um ſo fähiger iſt, das Bild Chriſti in ſich aufzunehmen. Mit einem Wort: es gibt keine wahre Frömmigkeit ohne Character. Die chriſtliche Demuth hat z. B. da keine Stätte, wo die natürliche Beſcheidenheit fehlt: für die chriſtliche Nächſtenliebe iſt es bedenklich, wenn es Jemand von Haus aus an mannhafter treuer Geſinnung, an Geradheit und Offenheit mangeln läßt. Wir denken hier gar nicht abſtract. Es iſt wahr, wir halten daran feſt, daß auch der gefallene Menſch im Stande iſt, ſeine ſittlichen Anlagen — obgleich nicht ſo vollkommen, wie der Menſch vor der Sünde — zu entfalten, wenn anders ihm nur die göttliche Vorſehung ihre Fürſorge, alſo insbeſondere die Wohlthat einer vernünftigen Erziehung zuwendet. Daſſelbe gilt von dem Menſchen innerhalb der Erlöſung. Für ſeine natürlich-ſittliche Entwicklung bedarf er der Gnade nicht nothwendig. Aber gerade hier geben wir vollſtändig zu, daß die Erziehung unter uns wohl faſt überall, auch wo ſie deſſen nicht bewußt oder doch nicht geſtändig iſt, mit chriſtlichen Ideen arbeitet. Je mehr ſie das thut, um ſo beſſer wird es ſein. Aehnlich

Digitized by Google

haben die Staats- und Rechtsentwicklung, die Wiſſenſchaft und Kunſt dem Einfluß des Chriſtenthums ſich nicht entzogen und wahrhaftig nur zu ihrem Vortheil. Wir behaupten ſogar noch mehr und halten es für das Richtigſte, in dem Streben, das menſchheitliche Ideal in ſich zu realiſiren, weſentlich auf Den zu ſchauen, in welchem dieſes Ideal am vollendetſten verwirklicht erſcheint, auf den Gottmenſchen und diejenigen, die ihm in heroiſcher Weiſe nachgefolgt ſind. Denn Jeſus Chriſtus, der von dem erſten Jahre zunahm an Liebenswürdigkeit vor Gott und den Menſchen, repräſentirt in ſich ohne Zweifel Alles, was das Ziel unſeres ſittlichen Ringens bilden ſoll. Selbſt die Gnade Chriſti wird mit gutem Grund für ein Bemühen in Anſpruch genommen werden, dem eine höhere Unterſtützung, ſo wenig es dieſelbe nothwendig bedarf, ja um ſo erwünſchter ſein muß, je mehr es mit einer verderbten Natur ſich abzugeben hat. Das Alles aber iſt kein Grund, die beiden Strömungen in der Erziehung — wie im innern Leben eines jeden Chriſten — die weſentlich natürliche und die weſentlich übernatürliche überhaupt zu identificiren, den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen beiden und das Uebergreifen der erſtern in die zweite zu überſehen. Man ſucht für manchen Fehler bei den Caſuiſten umſonſt eine beſtimmte Prädicirung: vielleicht kann er auch nach moraliſchen Grundſätzen kaum als eine läßliche Sünde bezeichnet werden, und doch iſt es unter Umſtänden ein Fehler, der von der größten ſittlichen Importanz iſt, und nur die Verblendung kann ſich über ſeine Folgen für das übernatürliche Verhältniß zu Gott einer Täuſchung hingeben. — Wenn aber die natürlich-ſittliche Entwicklung in dieſer Beziehung zu der übernatürlichen ſteht, ſo leuchtet ein, daß überhaupt die geſammte natürliche geiſtige

Digitized by Google

Cultur für die letztere eine Bedeutung haben muß, materiell, ſofern die Sittlichkeit in der Geſammtcultur der Seele ihre Wurzeln hat, und formell, ſofern gewiß die Formation des himmliſchen Menſchen in einem Apoſtel Paulus für immer eine andere ſein wird, als diejenige in natürlich ganz anders gearteten Heiligen, ſelbſt wenn ſie die gleiche übernatürliche Liebe auf Erden bethätigt haben ſollten.

Doch es iſt Zeit, auf unſer Thema wieder directer einzulenken. Wir haben geſagt, daß alles übernatürliche Heil von der Einverleibung in Jeſus Chriſtus abhänge, daß dieſe Incorporation aber durch den Glauben an den Erlöſer erfolge. Hier muß nun aber zwiſchen den verſchiedenen Zeiten unterſchieden werden, insbeſondere der Zeit vor und der Zeit nach Chriſtus [1]). Der Glaube, der dort dem Gottmenſchen incorporirte, war die fides Christi *futuri* oder die fides futuri Christi adventus; was den Menſchen nach Chriſtus rettete und was ſeine Zeitgenoſſen rettete, iſt fides Christi jam nati et (passi). Aber das iſt nicht Alles. Vor dem Bunde Gottes mit Abraham genügte, wie der hl. Thomas ſagt, der Glaube zu dem gedachten Zwecke in Verbindung mit der Darbringung der Opfer, in welcher die Väter der damaligen Epoche ihren Glauben äußerlich bekannten. Im Bunde mit Abraham und ſeinen Nachkommen wurde die Beſchneidung feſtgeſtellt als der Act, in welchem der Glaube an den kommenden Heiland ſeinen ſollennen Ausdruck finden ſollte, und die Anſicht des heil. Thomas geht dahin, daß die Beſchneidung ex virtute fidei passionis Christi auch für das unmündige Kind, wenn ein Anderer wirklich mit ſeinem Glauben für daſſelbe eintrat,

1) cf. Thom. Summa Th. 3. qu. 61. a. 3. 4. u. qu. 70. a. 4.

Digitized by Google

die Incorporation in Chriſtus bewirkte. Die Beſchneidung war, um im Licht der chriſtlichen Erkenntniß zu ſprechen, das große Sakrament der vorchriſtlichen Zeit. An dieſes ſchloßen ſich als eine weitere Art von Sakramenten innerhalb des abrahamitiſchen Geſchlechtes die Opfer an, hatten aber vorerſt noch keine beſtimmte Organiſation. Eine ſolche erfolgte durch das moſaiſche Geſetz und wir werden in ihnen die gottverordneten Mittel zu erblicken haben, durch welche der Israelite in Kraft des Glaubens, mit dem er dieſelben zur Anwendung brachte, ſich ſtets von der thatſächlichen Verleugnung des Glaubens in der Sünde wieder reinigen konnte, und fügen wir hinzu: das auserwählte Volk hatte wohl im Durchſchnitt eine klarere Vorſtellung von der Bedeutung der Opfer als von derjenigen der Beſchneidung. Auch im neuen Bunde erſcheinen neben dem Glauben die Sakramente, aber Sakramente einer weit höheren Ordnung. Wohl bekennt der Chriſt auch in ihrem Empfang ſeinen Glauben; aber nicht ex virtute fidei ſchöpfen ſie ihre Wirkſamkeit: ſie tragen — in Kraft der Einſetzung Jeſu Chriſti — die Gnade in ſich und verurſachen dieſelbe; der Glaube iſt nur inſofern geboten, als er den Menſchen zum fruchtbaren Empfang dieſer Gnadenmittel zubereiten muß. In dieſem Sinn iſt das heilige Sakrament der Taufe ſeit dem Erſcheinen des Herrn das ordentliche Mittel, durch welches wir Chriſto incorporirt worden, nachdem wir beginnend vom Glauben den Dispoſitionsproceß durchgemacht haben, und im Fortſchritt von der Taufe durch die Firmung zur heiligen Communion gewinnt dieſe Incorporation ihre volle Vertiefung, wenn anders wir ſelbſt es an der erforderlichen Dispoſition nie fehlen laſſen. Es iſt von Intereſſe, den

Unterſchied, auf den wir hiemit aufmerkſam gemacht, näher zu beleuchten.

Ohne Zweifel repräſentirt die chriſtliche Heilsökonomie, wie ſie durch das wirkliche Erſcheinen Jeſu Chriſti begründet wurde, im Vergleich mit derjenigen, die vorher ſchon beſtanden, die ungleich größere göttliche Erbarmung. Es iſt wahr, der rettende Glaube iſt im Weſentlichen derſelbe geblieben. Es iſt der Glaube an Jeſus Chriſtus; und wenn er einſtens ſich offenbaren mußte in brünſtigem Verlangen nach dem von Gott verheißenen Heiland, und — um auch diß jetzt ausdrücklich anzuführen, was aber in dem Glauben eingeſchloſſen iſt — in der treuen Befolgung des natürlichen, beziehungsweiſe moſaiſchen Geſetzes, ſo iſt das heute noch faſt gerade ſo. Kein Glaube ohne das Bewußtſein der menſchlichen Hilfloſigkeit unſerem höchſten Ziele gegenüber und das dieſem Bewußtſein entſprechende Sichanklammern an die Erlöſung, ebenſo kein Glaube ohne Geſetzeserfüllung; und wenn das moſaiſche Geſetz zum Theil für uns hinweggefallen, ſo haben wir dagegen ein Geſetz des neuen Bundes und mit ihm insbeſondere die Verpflichtung einer durchgreifenden inneren Durchheiligung unſers Weſens überkommen. — Auch im Folgenden ſind wir vielleicht der vorchriſtlichen Zeit nicht ungleich. War es ſchwer, auf die Erinnerungen des Paradieſes ſich ſtützend dem einreißenden Sündenverderben gegenüber den Glauben an den kommenden Erlöſer feſtzuhalten: war es ſchwer, ſelbſt auf Grund der in Abraham anhebenden und in dem letzten der Propheten ihren Abſchluß findenden übernatürlichen Offenbarungen — mitten in einer der Abgötterei verfallenen Welt — dieſen Glauben zu behaupten: ſo iſt es auch heute noch trotz aller Wunder, welche die Erde geſehen, kein leichtes

Opfer, das wir bringen, wenn wir unbeirrt von den Angriffen, wie ſie vor uns faſt jede Zeit geſehen und wie ſie auch unſerer Zeit eigen ſind, in kindlichem Glauben an dem Erlöſer feſthalten. Der Glaube an Chriſtus könnte, wenn er einmal aufhörte, das Erhabenſte zu ſein, was der Menſch in Gottes Gnade leiſten kann, gar nicht mehr die außerordentliche Bedeutung haben, die wir ihm zuſchreiben.

Aber was iſt auf der anderen Seite der Glaube des Chriſten neben dem Glauben der vorchriſtlichen Zeiten? in wie viel beſtimmteren Umriſſen ſteht Chriſtus vor ſeiner Seele? und welche Fülle von Wahrheiten — ſich alle reihend um die Menſchwerdung des Sohnes Gottes ſind uns offenbar geworden? Wer möchte leugnen, daß ein ſolcher Glaube ungleich mächtiger ſei, unſre ganze Sehnſucht und all unſer Wollen an Chriſtus zu feſſeln? Aber was bedeutſamer iſt: der Glaube des Chriſten hat nicht mehr in derſelben Weiſe das ganze Gebäude des Heiles zu tragen. Das iſt die frohe Botſchaft von den Sakramenten, für welche der Proteſtantismus, — dieſes ſo weſentlich auf die altteſtamentliche Heilsordnung zurückgreifende Syſtem — kein rechtes Verſtändniß hat. Die Sakramente wirken ex opere operato, nicht mechaniſch, nicht ohne daß auch hier der Menſch mitwirkt, insbeſondere ſeinen vollen lebendigen oder doch nach Leben trachtenden und ringenden Glauben einſetzt; aber nicht dieſer hat die Wirkung zu ſetzen: ſie iſt dem Sakrament immanent, und die Fülle des Segens, die von ihm ausſtrömt, größer als je eine Seele durch die Sakramente des alten Bundes an ſich erfahren, überragt in ſpecifiſcher Weiſe alle Leiſtungen der Menſchen. Welche Ruhe und Zuverſichtlichkeit ferner kommt dadurch in unſer ganzes Leben, daß wir in unſeren höchſten Anliegen uns

Digitized by Google

zuletzt nicht lediglich auf die Frage angewieſen ſehen, ob unſer Glaube ein ganz vollkommener ſei?

Vornehmlich aber iſt noch hinzuweiſen auf den Höhepunct, bis zu welchem innerhalb des neuen Bundes die Incorporation in Chriſtus fortſchreitet in der heiligen Communion. Dieſe hat kein ihr irgendwie nahe kommendes Analogon in der vorchriſtlichen Zeit, und wenn man von dem Stand der Unſchuld das Sakrament dem Begriffe nach ausſchließt, weil es ein Widerſpruch geweſen wäre, die über alles Sinnliche und Materielle herrſchende Seele für ihre Vervollkommnung an körperliche Medien zu binden [1]), ſo bezeichnet es den Triumph der göttlichen Weisheit, daß ſie gerade ein körperliches Medium einem Proceſſe dienſtbar gemacht hat, der den ganzen Menſchen mit dem ganzen Gott-Menſchen und dadurch mit Gott in einer Weiſe vereinigt, wie diß auf rein geiſtigem Wege nicht realiſirbar erſcheint, ſelbſt wenn man von dem Sündenfall und ſeinen Folgen ganz abſieht.

Wir haben uns oft gefragt, was denn Schäzler, der das consortium divinae naturae nicht phyſiſch genug faſſen kann, wohl noch Beſonderes von den Wirkungen der heiligen Euchariſtie zu ſagen wüßte. Er würdigt freilich überhaupt die Bedeutung der gottmenſchlichen Vermittlung in dieſem Punct allzuwenig. Wenn man indeß an die Begründung einer „Uebernatur" im Menſchen wirklich denken wollte, müßte man in der Communion daran denken, aber dann auch folgerichtig ſie nicht ſchon früher entſtehen laſſen. Durch die Taufe, ſagt das Tridentinum, werden wir Chriſto incorporirt; wir werden in ihr nach dem Ausſpruch des hl.

1) Thom. Summ. Th. qu. 61. a. 2.

Auguſtin theilhaftig des Leibes und Blutes Chriſti und eben damit des ganzen Chriſtus; aber dieſe Incorporation iſt, um mit dem hl. Thomas zu ſprechen, noch eine ſpirituelle [1]). Dem entſprechend muß gewiß das consortium an der Natur des Gottmenſchen und an dem Gottmenſchen ſelbſt, wie es durch die Taufe vermittelt wird, als ein ſpirituelles beſtimmt werden. Anders iſt es in der Communion. Wir empfangen hier in Wirklichkeit ſein Fleiſch und Blut und dem entſprechend iſt auch die ganze Vereinigung mit ihm, das consortium mit Chriſtus und durch ihn mit dem dreieinigen Gott als ein ſpecifiſch höheres zu denken. Die Communion iſt für die Erde ein Vorſchmack und das eigentliche Saatkorn der visio beatifica. Und doch darf ſelbſt das, was in der Communion geſchieht, nicht als ein phyſiſcher Vorgang, dürfen ihre Wirkungen nicht als irgend welche Transſubſtantiation des menſchlichen Geiſtes begriffen werden. Das geht ſchon daraus hervor, daß eine Vereinigung zwiſchen Chriſtus und dem Menſchen in der Communion nur zu Stand kommt, wenn der letztere ſittlich gehörig disponirt iſt. Wir geſtehen, daß wir für den Geſammteffect der Communion in ſeinem Unterſchied zu dem der Taufe keine reine Formel beſitzen; aber wir geſtehen es ohne alle Verlegenheit, indem wir uns wohl bewußt ſind, daß die Verirrung da beginnt, wo man die Myſterien bis auf ihren Grund durchſchauen will. Wir können mit dem hl. Thomas [2]) nur ſoviel ſagen: per baptismum ordinatur homo ad eucharistiam, beide Sakramente ſtehen in innigſter Beziehung zu einander; der perſönliche Rapport,

1) Thom. Summ. Th. 3. qu. 80. a. 9.
2) Summ. Th. 3. qu. 73. a. 3.

Digitized by Google

der in der Taufe begründet wird, erhält erſt ſeine volle Verwirklichung in der Communion, und hier iſt nur daran noch zu erinnern, daß wie das Tridentinum ſagt, es neben dem ſacramentalen Empfang der Eucharistie ſelbſt wieder einen ſpirituellen gibt, der im Verlangen nach derſelben beſteht, und daß dieſe Liebe zum allerheiligſten Sakrament der geſunde Athemzug eines Jeden iſt, der ein Glied am Leibe Jeſu Chriſti geworden. So verhält es ſich wenigſtens, wenn ein Erwachſener die Taufe empfängt. Bei den unmündigen Kindern freilich iſt es etwas anders. Auch ſie werden in der Taufe Chriſto incorporirt; aber dieſe Incorporation iſt nicht blos für ſich lediglich eine ſpirituelle, ſondern bildet auch ein Verhältniß, das auf Seite des Kindes nur mit Unrecht als ein perſönliches aufgefaßt werden könnte. Aber auch von den Unmündigen iſt es wahr, daß ſie per baptismum ordinantur ad eucharistiam und ſobald ſie zu perſönlichem Glauben und Lieben gelangt und ihr Verhältniß zu Chriſtus ein perſönliches geworden, iſt es das Nächſte, was der Kirche obliegt, ſie zu dem wirklichen Genuß der heiligen Euchariſtie zu führen, nachdem die chriſtliche Erziehung lange vorher dafür beſorgt geweſen, von den erſten Regungen des erwachenden perſönlichen Geiſteslebens an das Herz derſelben auf das allerheiligſte Sacrament zu richten. — Wenn aber in ſolcher Weiſe von der heiligen Communion zu reden iſt, wenn die kühnen Ausdrücke, in denen die Väter mit der Größe dieſes Geheimniſſes gerungen, alſo zu interpretiren ſind, wie unrichtig iſt es dann, von der heiligmachenden Gnade an ſich ſo hölzern-phyſikaliſch zu denken und zu ſprechen, wie Schäzler thut? — Immerhin aber bleibt gewiß, daß in der Zeit nach Chriſtus eine Incorporation in den Gottmenſchen er-

Digitized by Google

möglich iſt, wie ſie in derſelben Innigkeit vor Chriſtus eine Unmöglichkeit war.

Aber auch extenſiv erſcheint die Barmherzigkeit Gottes ſeit der Menſchwerdung Jeſu Chriſti in viel größeren Umriſſen. Wir erinnern an die Einſetzung der Taufe, beziehungsweiſe die Möglichkeit, ſie ſelbſt ohne vorausgehenden Glauben — den Unmündigen auf Grund ihrer wenn auch nur paſſiven Empfänglichkeit zuzuwenden. Wir haben oben geſehen, wie die Beſchneidung eine ähnliche Bedeutung haben konnte; ob ſie dieſelbe überall gehabt, iſt jedoch eine ganz andere Frage. Welcher Segen aber liegt in der Aufnahme ſchon der Unmündigen in das Heil Jeſu Chriſti, ob ihnen ein längeres Leben hienieden gegönnt iſt, oder ob ſie noch als Kinder von der Erde ſcheiden? Es iſt von Belang, darauf hinzuweiſen: erſt mit der Kindertaufe haben wir das Letzte genannt, was wir im Auge behalten müſſen, um das chriſtliche Dogma und die Weltordnung, die es verkündet, in ihrer vollen Milde würdigen zu können. — Erinnern wir aber auch an die ſo verſchiedenen äußeren Dimenſionen des alten und neuen Bundes. Eben weil ſeine Taufe und Alles, was es an göttlicher Wohlthat in ſich ſchließt, aller Creatur zugedacht iſt, hat das Chriſtenthum auch in ungehemmtem Siegeslauf allmählig faſt die ganze Erde erobert, und derer, die in den Zeiten nach Chriſtus ewig gerettet worden, ſind es ohne Zweifel viel mehr, als derer, die vor Chriſtus ihr Heil gewirkt haben. — Wir können für dieſe doppelte Bewegung in der Barmherzigkeit Gottes, insbeſondere für die zweite zuletzt keinen tieferen Grund nahmhaft machen, als ſein freies, freilich zugleich unendlich motivirtes, obſchon in ſeinen Motiven uns noch verborgenes Wohlgefallen. Nur auf Eines möchten wir beſonders aufmerk-

Digitized by Google

ſam machen, nämlich darauf, daß es den Begriff der Gnaden-wahl zu einer viel concreteren Anſchauung bringt, wenn man erwägt, wie Gott nicht bloß das einzelne Individuum vor dem andern, ſondern auch Völker vor Völkern, Generationen vor Generationen auserwählt. Doch gerade dieſer Gedanke nöthigt uns noch, ein Mißverſtändniß abzuweiſen.

Es hindert Nichts, die Möglichkeit zuzulaſſen, daß auch nach dem Bund Gottes mit Abraham und ſeinen Nachkommen für die heidniſche Welt die fides Christi futuri in Verbindung mit dem äußeren Bekenntniß dieſes Glaubens und der Erfüllung des natürlichen Geſetzes das Heil, die Incorporation in Jeſus Chriſtus vermitteln oder was ganz daſſelbe iſt, daß der heilige Geiſt innerhalb jener Welt noch fort und fort — anknüpfend an das natürlich Gute in den Menſchen, den beſagten Glauben hervorrufen konnte. Wir wagen dies zu behaupten, obwohl die Kunde von dem verheißenen Erlöſer allerdings überall ohne Zweifel eine immer verblaßtere Geſtalt gewann. Es iſt gewiß nicht unſtatthaft, auf die Stelle, in welcher der hl. Petrus von den in der Sündfluth Umgekommenen ſpricht (1 Ptr. 3, 20), nach den verſchiedenſten Richtungen frohe Schlüſſe zu gründen.

Daran aber hat ſich auch mit dem Erſcheinen Jeſu Chriſti nichts Weſentliches geändert. Soweit wenigſtens das Chriſtenthum irgendwo noch eine unbekannte Thatſache iſt, wird heute noch die Möglichkeit zugeſtanden werden müſſen, von der wir vorhin geſprochen haben; ſelbſt der Glaube, der eine Seele in dieſen Verhältniſſen rettet, iſt, wenn nicht objectiv, ſo doch ſubjectiv immer noch die fides Christi futuri.

So groß wir aber auch in dieſer Frage von Gottes

Erbarmung denken wollen, ſo muß es doch der glühendſte Wunſch einer jeden Seele ſein, überall die bloße Möglichkeit vor der Sicherheit des Heiles zurücktreten zu ſehen. Je mehr wir unſere Mitmenſchen lieben und je feſter wir überzeugt ſind, daß es außer Chriſtus für uns keine Lebensgemeinſchaft mit Gott, keine ewige Seligkeit und auf Erden keinen wahren Frieden gibt, daß ohne Chriſtus ſelbſt die natürliche geiſtige Ordnung darbt, um ſo ſehnſüchtiger müſſen wir verlangen, daß die fides Christi nati et passi im Bund mit den Sakramenten des neuen Teſtamentes das Gemeingut der ganzen Welt werde.

Mit dem Vorſtehenden haben wir die Vorausſetzungen entwickelt, auf welche ſich, wie wir glauben, Unterſuchungen über die Lehre von der Kirche zu ſtützen haben.

Digitized by Google

3.

Aus dem handſchriftlichen ſyriſchen Werke des Johannes von Dara über das Prieſterthum.

Von P. Pius Zingerle,
Benediktiner von Marienberg in Tyrol.

(Fortſetzung und Schluß.)

Von allen Seiten hat, wie wir im I. Artikel geſehen, der Verfaſſer die erhabene Würde und die ſegensreichen Gnaden und Wirkungen des chriſtlichen Prieſterthums beleuchtet. Weil er beſonders die Erhabenheit deſſelben über das jüdiſche Prieſterthum hervorgehoben, eröffnet er die dritte Abtheilung ſeines Werks mit Widerlegung mehrerer Einwürfe von Seite eines Juden. Dieſer klagt zuerſt, das chriſtliche Prieſterthum ſei ungebührlich hochgeſtellt, das jüdiſche mit Unrecht zu niedrig beurtheilt; der Verfaſſer habe fälſchlich Jeſus König und Hohenprieſter genannt. Johannes widerlegt dieſen Einwurf durch Hinweiſung auf Zachar. VI, 12, wo der Meſſias der Aufgang genannt wird, und V. 13: „Er wird den Tempel des Herrn bauen u. ſ. f." Prieſter und König in Einer Perſon ſei, bemerkt er, unter den Juden Niemand geweſen; nur Jeſus habe dieſe zwei Würden in ſich vereinigt.

Dem zweiten Einwurf des Juden, Chriſtus habe keine

Digitized by Google

Opfer dargebracht, ſei demnach auch nicht Prieſter geweſen, entgegnet der Verfaſſer, die prieſterliche Gewalt zeige ſich nicht durch Darbringung ſolcher Opfer, wie der Jude verlange, und führt als Beweis dafür Melchiſedek auf, der nur Brod und Wein dargebracht habe und doch Prieſter des Allerhöchſten genannt werde. Der Hohepriester des Geſetzes, ſagt er ferner, trat als ſolcher auch nicht durch Schlachtopfer auf, nur Einmal im Jahre durch den Eintritt in's Allerheiligſte. Dieß genügte, ihn als Hohenprieſter zu erweiſen. So verſöhnte Chriſtus nach der Ordnung Melchiſedeks ſeinen Vater durch die Darbringung ſeines Leibes. Seine hohepriesterliche Würde ward dadurch als wahr beſiegelt, daß er Einmal mit ſeinem eigenen Blute in's Allerheiligſte einging und ſo als Hoherprieſter über das ganze Haus beſtättigt ward (Hebr. K.K. VII—IX).

Der dritte Einwurf, der dem Juden in den Mund gelegt wird, iſt gegen die Möglichkeit gerichtet, daß die Wirkung des Prieſterthums ihre Erfüllung im Himmel finde. Darauf antwortet Johannes, dieß ſei ebenſo leicht zu begreifen, wie die Vollziehung des altteſtamentlichen Hohenprieſterthums im Allerheiligſten allein; der Himmel ſei als Wohnung und Thron Gottes zum Zelte für unſern Hohenprieſter Chriſtus beſtellt (Hebr. VIII, 1. 2.), und zwar wegen der Heiligkeit des Ortes und der Nähe bei ſeinem Vater. Immer ſetzt er ſeine verſöhnende Thätigkeit fort, und gleichwie die Juden Opfer verſchiedener Art, z. B. Schafe, Stiere, Tauben u. ſ. w. dargebracht haben, ſo bringen die Gläubigen Chriſto als dem Mittler zwiſchen Gott und Menſchen Opfer des Glaubens, des Gebets, der Buße, der Almoſen, der Jungfräulichkeit u. ſ. f.

Digitized by Google

als geiſtige Gaben dar, und Chriſtus opfert ſie vor dem Throne der Gottheit, und empfängt von Gott für die Geber mannigfache Gnaden. So erweist er ſich durch verſöhnende geiſtige Opfer als Hohenprieſter.

Auf die Gegenbemerkung, das Hoheprieſter-Amt beſtehe nicht bloß in Einem Opfer, ſondern in der Fortdauer und Mannigfaltigkeit der Opfer, antwortet Johannes mit einem dreifachen Beweiſe, daß im Chriſtenthum auch dieſer Forderung genug gethan werde: denn 1) werden von Chriſtus in der Höhe alle geiſtigen Opfer aller Vernunftweſen dargebracht und durch ihn werden alle Gnaden allen Bittenden gewährt; 2) wird ſein Hoheprieſterthum *täglich* durch das Opfer von Brod und Wein nach der Weiſe Melchiſedeks dargeſtellt; 3) hat er durch die Aufopferung ſeiner ſelbſt und durch ſeine Himmelfahrt ſeine hoheprieſterliche Würde beſtättigt. Wenn ſchon Jemand, der andere Weſen darbringt, Prieſter genannt wird, um wie viel mehr muß Jener, der ſich ſelbſt Gott für Alle darbringt, als Prieſter anerkannt werden!

Dieſer Aeußerung ſetzt der Jude den Gedanken entgegen: „Alſo iſt auch Jeder, der ſich ſelbſt tödtet, ein Prieſter!“ Wie wird nun der Verfaſſer dieſen ſcharfen Einwurf beſeitigen? Mit richtiger Unterſcheidung bemerkt er dagegen: wie bei den Juden nicht Jeder, der ein Lamm ſchlachte, deßhalb ſchon ein Prieſter ſei, ſondern der dasſelbe im Auftrage Gottes thue, ſo ſei nicht jeder, der ſich ſelbſt tödte, aus dem Grunde ſchon ein Prieſter, ſondern der um Gottes Willen und im Auftrage Gottes dem Tode ſich preisgebe.

Der Jude ſetzt dem Chriſten weiter zu, indem er ihm einwirft, die Selbſtaufopferung mache Jemanden zum Opfer,

nicht zum P r i e ſt e r. Darauf antwortet der Chriſt: „Wenn er nicht freiwillig geopfert wird, iſt er allerdings nur Opfer; wenn er aber ſich aus freien Stücken darbringt, dann iſt er Opfer und Prieſter zugleich. Chriſtus iſt Opfer, Prieſter, und als Gott Annehmer des Opfers in Einer Perſon. Durch ſeine Auferſtehung von den Todten und durch ſeine Himmelfahrt hat er ſein Hoheprieſterthum vollkommen gemacht. Dadurch hat er mit ſich uns alle verherrlicht und zu Hausgenoſſen der göttlichen Majeſtät gemacht (Epheſ. II, 19). Allein in's Allerheiligſte Einmal durch ſein Blut eingegangen hat er uns alle ſeinem Vater dargebracht und uns ſo die Verheißung gegeben, daß auch wir einſt zu ihm auffahren werden. Als Gottmenſch konnte er mit unſerer Schwachheit Mitleid haben, weil er Alles von unſerer Natur mit Ausnahme der Sünde erfahren hat. Als Gott unſere Leiden kennend und als Menſch verſucht hat er das Amt erhalten, das Opfer der Welt anzunehmen und Gott darzubringen und alle unſere Sünden zu ſühnen. Er ſitzt zur Rechten, weil er König iſt, und bittet für uns, weil er Prieſter iſt.

Dieſes Ausdrucks wegen legt der Verfaſſer dem Juden die Einwendung in den Mund: „Wenn er für euch betet, wie du ſagſt, ſo findet Eines von Beiden ſtatt. Entweder wird ſein Gebet erhört oder nicht. Wird es nicht erhört, dann iſt ſein Sitzen zur Rechten umſonſt; wird es aber erhört, dann ſündigt nur fort, wie es euch gelüſtet, weil ihr ja von der Strafe dafür erlöst werdet! Werden aber eure Sünden doch beſtraft, dann iſt die Kraft des Gebetes eitel.“ Dieſen Einwurf widerlegt der Chriſt durch die Bemerkung, der Jude verſtehe nicht, um was Chriſtus bitte.

Digitized by Google

Die Kraft ſeines Gebets müſſe ſo aufgefaßt werden, daß wir in ſeiner Wahrheit bewahrt und durch ihn in ſeinem Reiche ſelig werden. Er bete nicht, weil er ſchwach ſei, ſondern damit das Wort von ſeinem Hohenprieſterthume beſtättigt und dadurch offenbar werde, daß der Vater durch ſeine Gabe befriedigt ſei. Haben wir uns vergangen, dann bete er für uns ſo, daß wir durch Darbringung der Reue im Glauben leben. Da er weder am Unrecht noch am Tode des Sünders Gefallen habe, wohl aber nach unſerer Bekehrung Verlangen trage, ſo werde dadurch, daß wir ungeachtet ſeines Betens fallen, ſeine Majeſtät nicht beeinträchtigt, weil wir aus eigener Bosheit uns vergehen; er aber flehe für uns, daß wir in ſeiner Wahrheit gefeſtigt und durch Buße gerettet werden möchten. Benützen wir ſeine unendliche Güte nicht, ſo ſei das unſere Schuld.

Nach Widerlegung der jüdiſchen Einwürfe ſpricht der Verfaſſer am Schluſſe des 3. Traktates noch in einem eigenen Paragraph über den Vorzug des kirchlichen Prieſterthums und über die Gründe, warum das geſetzliche des Alt. B. aufgehoben und das kirchliche an ſeine Stelle geſetzt worden. Es wird dabei nur wiederholt, was ſchon S. 199 u. ſ. f. im Hefte II. des vorigen Jahrgangs ausgeführt ſich findet.

Die vierte Abhandlnng wird wie die zweite mit einer beſondern Vorrede eingeleitet, worin die in den frühern Traktaten behandelten Gegenſtände überſichtlich recapitulirt werden. Etwas weiter ausgeführt wird der Gedanke, warum Gott in dem Prieſterthum, wie in ſeiner Schöpfung überhaupt, eine gewiſſe Rangordnung eingeführt habe. Als Gründe für das Paſſende und Nützliche derſelben führt der Verfaſſer an: damit Alle wiſſen, daß

Digitized by Google

ſie dürftig ſind und nur Einer voll und König und Haupt allein iſt, von deſſen Fülle alle empfangen (Joh. I, 16); auf daß durch Lernen und Lehren, Erleuchten und Erleuchtetwerden bei denen, die empfangen und geben, ihre Freiheit offenbar und die Bereitwilligkeit ihres Willens bewährt werde, indem ſie in Einfalt von den Höhern empfangend ohne Neid den Untern mittheilen; die Höhern ſind über Neid erhaben; weil das kirchliche Prieſterthum für alle Zeiten eingeſetzt iſt, müſſen den Vorſtehern ihre Amtspflichten zum Nutzen der Untergebenen dadurch an's Herz gelegt werden, daß der hohe Begriff ihrer bevorzugten Stellung dargelegt wird.

Aus dem letzten Grunde wird nun das Schöne und Paſſende einer Rangordnung in der Kirche entwickelt, die ſelbſt bei vernunftloſen Weſen, z. B. den Thieren ſtattfinde.

Sehr gut erklärt der Verfaſſer die Gottähnlichkeit des Menſchen dadurch, daß er über die Erde herrſche, aber auch mit Freiheit über ſich ſelbſt; ſo iſt er als Gott-ähnlicher Beherrſcher über die ſichtbare Welt aufgeſtellt, frei das Gute zu wählen, das Böſe zu verwerfen. Die Anordnung von Fürſten und Obrigkeiten iſt ein Akt der menſchenfreundlichen Vorſehung Gottes, und für die Menſchen über Alles erſprießlich. Es iſt aber von Gott ein doppeltes Principat in der Welt aufgeſtellt, Königthum und Prieſterthum, jenes für die leiblichen, dieſes für die geiſtigen Bedürfniſſe. Wie die Seele über den Leib, ſo iſt das Prieſterthum über das Königthum erhaben. Ohne das Prieſterthum fehlte in der Welt gerade der vorzüglichere Theil.

Zum Beweiſe für die von Gott feſtgeſtellte Rangordnung werden die Beſtimmungen oder Canones des Apoſtels Paulus im I. Br. an Timoth. Kap. 3, V. 1—7 ange-

führt, dann die Stelle an Titus I, 7—9. Nach dieſer Stelle des Briefs an Titus wird die Stelle des I. Br. an Timoth. III, 8—10 erwähnt, hernach folgen Vers 12. und 13. eben dieſes Kapitels. Aus dieſen Stellen wird der Unterſchied zwiſchen Biſchöfen, Prieſtern, und Diaconen nachgewieſen.

Im Folgenden führt er mit Berufung auf Apoſt. Geſch. XX, 17 u. ſ. f. weitläufig aus, daß der Name ܩܫܝܫܐ = *πρεσβύτεροι* ſowohl einfache Prieſter als auch Biſchöfe bedeute, und daß dieſe der Ehrfurcht wegen *πρεσβύτεροι*, und des Hirtenamtes wegen *ἐπίσκοποι* genannt würden. Hierauf zeigt er, daß die Biſchöfe mit verſchiedenen Namen benannt worden ſeien, nämlich Apoſtel Erzprieſter (ܪܝܫ ܟܗ̈ܢܐ = *Pontifices)*, Prieſter (ܟܗ̈ܢܐ), und Diaconen, und zwar aus folgenden Gründen, weil ſie 1) die Gnadengaben der untern Grade haben, 2) das Aufſichtrecht oder die Jurisdiction über die andern Ordnungen. Für den Namen Apoſtel beruft er ſich auf mehrere Stellen der Apoſtelgeſchichte, für den Namen *Presbyteri* auf I. Petr. 5, 1. Obwohl Apoſtel und Biſchof habe er ſich doch *πρεσβύτερος* genannt. Zugleich wird für dieſen Namen zitirt I. Timoth. 4, 14, wo er beifügt, Paulus verſtehe hier unter dem Namen des Prieſterthums das biſchöfliche Amt. Aus Klemens von Rom, Euſebius wird dieß ebenfalls nachgewieſen; darauf bemerkt er: „Dieß verordnen auch die *Canones Apostolorum* durch Hippolytus“. Den Namen ܟܗܢܐ Prieſter erklärt er dadurch, daß die Biſchöfe auch das prieſterliche Amt verwalten und die h. Geheimniſſe feiern,

Digitized by Google

Erzprieſter aber oder Pontifices ſeien ſie als die Oberhäupter und Führer der einfachen Prieſter genannt worden. Um zu beweiſen, daß die Biſchöfe ſogar auch ܡܫܡܫܢܐ Diaconen geheißen haben, führt er die Worte des h. Paulus an die Römer I, 9 an, in welcher Stelle die ſyriſche Ueberſetzung das griechiſche Wort *λατρεύω* mit dem Verbum ܫܡܫ gibt, das dem griech. Wort *διακονεῖν* entſpricht; ferner Röm. XI, 13 und II. Kor. XI, 23. Nach dem Tode der Apoſtel ſei aber dieſer Name aus Ehrfurcht nicht mehr gebraucht worden, ſagt er, ſondern die Biſchöfe hätten dann dieſen ihnen eigenen Titel behalten und den Titel Presbyteri den einfachen Prieſtern überlaſſen.

Nach dieſer Beſprechung der Namen in der kirchlichen Hierarchie geht er in eine nähere Erklärung der Vorſchriften des h. Paulus über das Episcopat in den Briefen an Timotheus und Titus ein.

Die Eigenſchaften eines Mannes, der als Hirt vorſtehen ſoll, werden folgender Maßen angegeben: „Zuerſt einmal darf an ihm kein Makel oder keine verächtliche Sitte ſein, ſondern wie Gold und Silber ſei er bewährt, weil er das Gewand nicht von einer Färberei [1]) oder von einem übelriechenden Stoffe bekommt. Er gleiche der Lieblichkeit des dargebrachten Duftes, da von der Schlechtigkeit des Vorgeſetzten ſeine Untergebenen gleich etwas annehmen und ſich leicht Neid und Böſes einſchleicht. . . . . Das Gute iſt für die menſchliche Natur, was ein feuchter Stoff für das Feuer (d. i. ſchwer vereinbar); die Mehrzahl iſt zur Theilnahme am Böſen bereit, und dafür

1) Er bekommt nicht bloß äußern Schmuck, ſondern ſoll innere Zierde haben.

empfänglich wie eine dürre Stoppel für das Feuer. Wie Wermuth viel Honig bitter macht, viel Honig aber wenig Wermuth nicht verſüßt, ſo nimmt der Menſch ſchneller von wenig Böſem mehr an als von tiefer Vortrefflichkeit [1]. . . . . . . An Vollkommenheit übertreffe er Alle, nicht bloß Viele, weil er auch der Gewalt nach der Erſte iſt; ſchlimm iſt es, wenn er ſich vor den Untergebenen nicht durch edlen Character auszeichnet. Dieß geſchehe nicht aus Zwang, ſondern mit freiem Willen.

Das Hirtenamt über Menſchen iſt ſchwer und Gottes Drohung durch die Propheten über die Hirten ſtreng. Um dieß einzuſehen, braucht man nur zu vergleichen, um wie viel leichter Thiere als Menſchen zu hüten und körperliche Krankheiten zu heilen ſind als Krankheiten der Seele, bei denen es ſich nicht um bloß leibliche Schäden handelt, ſondern um Leidenſchaften, Sitten, Willen. Die Seele ſoll der Welt entriſſen und zu Gott geführt werden. Steht ſie feſt, ſo werde ſie darin erhalten; in Gefahren muß ihr Hirt ſie unterſtützen oder ſie daraus retten. Dazu gehört große Wachſamkeit und kein geringer Kampf". . . . . —

Nicht ohne Intereſſe iſt der folgende Abſchnitt, welcher von der *Prieſterehe* handelt. Zuerſt wird die Vorſchrift des hl. Paulus I. Timoth. 3, 2 und Tit. I, 6 angeführt und darüber bemerkt, daß dieſelbe verſchieden ausgelegt werde. „Einige ſagen nämlich: weil Viele derjenigen, die da Jünger geworden und die Taufe empfiengen, bei der Annahme des Glaubens mehrere Weiber hatten und auch nachdem ſie gläubig geworden nicht geheißen worden ihre Weiber zu entlaſſen, ſo gab Paulus den Rath, daß ein

1) Beide Handſchriften ſind mehrere Zeilen hindurch ſchwer lesbar und dunklen Sinnes.

Digitized by Google

Bruder, wenn er ein nicht gläubiges Weib habe und dieſe doch mit ihm zuſammenwohnen wolle, dieſelbe nicht entlaſſen ſolle I. Kor. 7, 12. Von einem ſolchen nun gilt der Ausſpruch, daß er nicht Prieſter werden dürfe, ſondern daß einer gewählt werde, der ſchon vor der Annahme des Glaubens nur Ein Weib genommen. Andere hingegen ſagen: Weil Gläubige zu jener Zeit gemäß der Anordnung des Moſaiſchen Geſetzes, welches zwei Weiber zugleich zu haben erlaubte, auch ihrer Schwachheit wegen zwei nahmen, andere aber ſogar zu den Weibern noch Kebsweiber, deßhalb ſagt der Apoſtel, daß er Eines Weibes Mann ſei, d. h. nicht zwei zugleich und kein Kebsweib haben ſolle. Weiter ſagen ſie: Wenn er nur Ein Weib genommen und nach dem Tode desſelben eine zweite Eh' eingeht, ſo ſoll er vom Prieſterthume nicht ausgeſchloſſen werden; denn wenn er auch drei- oder viermal nach einander heirathet, wird dieß angeſehen als wenn er nur Ein Weib gehabt hätte".

Nachdem der Verfaſſer dieſe verſchiedenen Meinungen angeführt, tritt er entſchieden denſelben entgegen und beruft ſich zu ihrer Widerlegung auf die apoſtoliſche Verordnung über die Wittwen im I. Brief an Timoth. V, 9. „Hat es, fragt er, im Moſaiſchen Geſetze oder im Anfang des Evangeliums je Weiber gegeben, die zwei Männer zugleich hatten?" Wie alſo, bemerkt er weiter, eine ſolche Wittwe nur Einmal Einen Mann, ſo müſſe derjenige, welcher Prieſter werden wolle, nur Einmal Ein Weib gehabt haben. So ſeien die Worte des Apoſtels zu verſtehen, und dieſe Verordnung ſei etwa nicht bloß für die erſte Zeit der Kirche, ſondern für alle Zeiten gegeben. Wenn es einem jeden Gläubigen verboten geweſen, zwei Frauen

Digitized by Google

zugleich oder ein Kebsweib neben der Frau zu haben, ſo wäre es überflüſſig geweſen, dieß noch ſpeciell jenen zu verbieten, die zum Prieſterthume gelangen wollten. Die Worte des Apoſtels können daher nur den Sinn haben, daß der dazu Beſtimmte nur Einmal eine Frau gehabt haben dürfe, dann nie mehr eine.

Schön iſt die Begründung, wie angemeſſen dieſe apoſtoliſche Verordnung für den Prieſterſtand ſei. Weil dieſer ſo erhaben iſt, geziemt es ſich, daß auch die Lebensweiſe ſeiner Glieder eine beſondere, über die gewöhnliche erhabene ſei. Wenn ſchon den Prieſtern im Alt. B. verboten war, eine Wittwe oder Entlaſſene oder Verführte zu heirathen, iſt das geiſtige Geſetz der Keuſchheit für die Prieſter des N. B. deſto mehr erforderlich. Wenn Moſes, nachdem er von Gott berufen war, ſich ſelbſt heiligte und vom Weibe trennte, und wenn das Volk Israel, da es vor Gott treten ſollte, den Befehl erhielt, drei Tage lang den Weibern nicht zu nahen, ſondern ſich heilig zu halten: um wieviel mehr ſchickt ſich für die Prieſter der Kirche die Keuſchheit! Und wenn Petrus und die andern vermählten Apoſtel, nachdem ſie dem Herrn ſich angeſchloſſen, dem Umgange mit den Weibern entſagten: wie ſehr gebührt es ſich für die Prieſter, von fleiſchlicher Verbindung ſich zu trennen und Gott allein anzuhangen! „Wer nämlich dem Herrn anhangt, iſt Ein Geiſt mit ihm“. I. Kor. 6, 17. „Wer aber an ein Weib gebunden iſt, ſorgt, wie er ſeinem Weibe gefalle“, ſagt der Apoſtel I. Kor. 7, 33.

Im folgenden zitirt der Verfaſſer eine Stelle des Theologen (Gregor v. Nazianz) über die Ehe, welche lautet: „die erſte iſt geſetzlich, die zweite mit Nachſicht ge-

Digitized by Google

ſtattet und zwar den Gläubigen, aber nicht den Prieſtern; denn die Prieſter ſollen Gott durch Jungfräulichkeit gefallen wie die Mönche". Biſchöfe und Prieſter bindet das gleiche Geſetz; denn er (d. Theologos) nennt an dieſer Stelle den Biſchof Prieſter, ihn alſo mit den Prieſtern. Dieſen jedoch iſt es der Noth des Fleiſches wegen geſtattet, Einmal ſich zu vermählen.

Um die Jungfräulichkeit zu empfehlen wird darauf hingewieſen, daß ſelbſt bei den Iſraeliten die Jungfrauſchaft Lob fand, und als Zeuge dafür Elias angeführt, der durch dieſelbe ſo erhaben geworden.

Wohl zu beachten iſt folgender Grund für das Cölibat der Prieſter. Johannes v. Dara macht nämlich die feine Bemerkung, deren Anfang im Codex ſogar durch rothe Buchſtaben hervorgehoben iſt: „Der Prieſter iſt der Vater der Weiber ſowohl als der Männer. Weil nun dieß ſein Verhältniß iſt zu den Gläubigen, ſo iſt daraus erſichtlich, daß er, wenn er ein Weib nimmt, ſeine Tochter nimmt, was ſehr ſchändlich iſt".

Auf den Einwurf dagegen, daß viele Diaconen, bei denen der Apoſtel Paulus auch fordere, daß ſie nur Ein Weib vor der Weihe hatten, nach dem Empfange des Diaconats ſich wieder verheirathen, antwortet der Verfaſſer: Man müſſe da wohl unterſcheiden. Der 9. Kanon der Synode von Ancyra, die vor dem Nicäniſchen Concil geweſen, habe allerdings den Diaconen der Noth des Fleiſches wegen ſich ſo zu vermählen erlaubt, wenn ſie bei der Weihe erklären, daß es ihnen nicht möglich ſei ehelos zu bleiben. In dieſem Falle erlaube es ihnen der Biſchof. Wenn ſie aber ohne dieſe Erklärung nach

der Weihe ſich wieder vermählen, ſo ſollen ſie des Diaconats entſetzt werden.

Nach der ſchönen Belehrung über das Ungeziemende der Prieſterehe und die Angemeſſenheit des Cölibats für den erhabenen Prieſterberuf wird die Vorſchrift des h. Paulus, daß der Prieſter kein Schläger ſein ſoll (I. Tim. 3, 3. Tit. I, 7.), erörtert. Einige, ſagt Johannes, hätten dieſe Worte ſo ausgelegt, zu ſchlagen ſei dem Prieſter wohl geſtattet, aber nicht allzeit und nicht aus Zorn [1]); denn wenn der Apoſtel das Schlagen durchaus verboten hätte, ſo würde er unbedingt geſagt haben, ein Prieſter dürfe gar nicht ſchlagen.

Dieſer Einwurf wird auf eigenthümliche Weiſe widerlegt, der Apoſtel ſpreche nämlich nicht vom Schlagen des Leibes, ſondern der Seele durch unverdiente oder zu zornige Zurechtweiſung. Unter Hand werde das Gewiſſen oder Gemüth verſtanden, wie der Apoſtel ja auch in der Stelle I. Timoth. 2, 8 reine Hände anſtatt Gedanken und Gewiſſen ſage. Nebſtdem rede der Apoſtel in ſeinen Vorſchriften über die Prieſter nur von Eigenſchaften der Seele, z. B. daß er beſcheiden, nicht ſtreitſüchtig, nicht geldgierig ſei.

Mit Wärme ermahnt Johannes zur Sanftmuth und Liebe, indem er die ſchönen Worte beifügt: „Wir bitten denn jeden einzelnen aus euch wie ein Vater ſeinen Sohn. Laſſet uns auf Chriſtus ſchauen, der in ſeiner Demuth und Geduld unter Mißhandlungen und Schmähungen,

1) Dieſe Auslegung kommt daher, weil die ſyriſche Ueberſetzung den Ausdruck hat: ſeine Hand ſei nicht voreilig „ܪܗܛܐ“ zum Schlagen.

durch das Kreuz, durch Leiden und Tod das Erlöſungswerk vollbrachte! So ſollen auch wir uns läſtern laſſen und nicht läſtern, ſollen wandeln in Demuth und nicht in Stolz und. Hochmuth!"

Ja, nicht bloß nicht ſchlagen darf der Prieſter, ſondern nicht einmal ſchmähen darf er andere, wer ſie auch ſeien. Zum Beweiſe dafür werden Bibelſtellen zitirt, in denen Läſterer den Ehbrechern u. ſ. w. gleichgeſtellt werden wie I. Kor. 5, 11. VI, 10., und die Worte Chriſti Matth. V, 22 über Beſchimpfungen des Nebenmenſchen. Ferner iſt es Prieſtern nicht erlaubt in weltliche Rechtsſachen ſich einzulaſſen, weil Chriſtus es ablehnte, eine Erbſchaftstheilung zu veranlaſſen (Luc. XII, 13. 14).

Da der Verfaſſer ſo ſtreng gegen das Schlagen von Seite geiſtlicher Obern eifert, läßt er von einem ſchlagluſtigen Herrn ſich den Einwurf machen: „Ich ſchlage die Miſſethäter nur, um ſie zurecht zu weiſen und ihnen Furcht einzujagen." „Wer ſo ſpricht, antwortet darauf Joh., ſoll wiſſen, daß der apoſtoliſche Kanon über jene, die ſchlagen, nicht bloß eine harte Rüge ausſpricht, ſondern auch Strafe verhängt. Der 25. (28) Kanon der Apoſtel nämlich, der durch Klemens den Völkern übermittelt ward, ſpricht über ſolche alſo: Ein Biſchof oder Prieſter oder Diaconus, welche ſündigende Gläubige oder Nichtgläubige ſchlagen und ihnen dadurch Furcht einjagen wollen, ſollen abgeſetzt werden [1]). Ja, der Herr hat dieſes nirgends gelehrt, ſondern im Gegentheil, wenn er geſchlagen ward, ſchlug er nicht wieder, und wenn er verleumdet ward,

1) ܢܗܘܐ ܫܪܝܘܬܐ *fiat depositio*, das in den Canonen häufig vorkommende καθαίρεσις.

Digitized by Google

läſterte er nicht wieder, und da er litt, drohte er nicht (I. Petr. 2, 23.)"

Darauf aber wird entgegnet, daß auch unſer Herr geſchlagen habe, da er die Käufer und Verkäufer mit der Geißel im Tempel ſchlug. Die Widerlegung dieſes Einwurfs lautet: Dieſe Worte haſt du ſchlecht verſtanden. Er, das Vorbild der Sanftmuth und Demuth; Er, der alle Leiden erduldete und Unbilden und Läſterungen ertrug, Backenſtreiche litt und nicht murrte, und da er für ſich 12 Legionen Engel hätte aufſtellen können, es nicht that; — Der, ſagſt du, habe mit der Geißel Schläge ausgetheilt! Gib nicht bloß auf den Buchſtaben des Geſagten Acht, ſo daß du den Bedenken dagegen ausweichſt! Im Tempel waren 3 Arten Weſen gegenwärtig: erſtens ſeelen- und fühlloſe Dinge wie z. B. die Tiſche und Münzen, dann beſeelte aber vernunftloſe Weſen, Stiere z. B. und Schafe, endlich vernünftige, handeltreibende Leute nämlich. Was that nun der Herr dabei? Die Tiſche der Wechsler warf er um und verſchüttete das Geld, mit der Geißel aber verjagte er die Stiere und Schafe, die Handeltreibenden aber als vernünftige Weſen ſchlug er nicht, ſondern ſagte ihnen nur: „Nehmet dieß weg, und macht das Haus meines Vaters nicht zum Hauſe des Handels!" (Joh. II, 14—16.) Die unvernünftigen Weſen alſo ſchlug er, die mit Vernunft begabten Menſchen nicht." — Nachdem Johannes ſo ausführlich über die Worte des Apoſtels Paulus, daß ein Diener der Kirche nicht zum Schlagen geneigt ſein dürfe, mit Nachdruck geſprochen, geht er auf die Ermahnung des Apoſtels über, daß ein Prieſter das Geld nicht lieben, oder nicht hab-

ſüchtig ſein ſoll (I. Timoth. 3, 3. Tit. I, 7.), und verbindet unmittelbar damit als Hauptgrund gegen das Laſter der Habſucht die Worte des Apoſtels I. Timoth. 6, 10: „Denn die Habſucht iſt alles Böſen Wurzel.“ „Wenn alſo, fährt er dann fort, die Habſucht die Wurzel alles Böſen, und der Prieſter habſüchtig iſt, ſo fällt er in alles Böſe. Der Prieſter ſoll aber vollkommen ſein, da er zu dieſer erhabenen Würde berufen iſt, damit er nicht, wenn er mangelhaft und unvollkommen iſt, auf die Untergebenen ſchädlich einwirke. Worin die Vollkommenheit beſtehe, lehrt Chriſtus klar bei Matth. XIX, 21.; ferner lehrt Paulus I. Timoth. 6, 8., daß es ſich für einen Prieſter nicht gezieme, mehr als das Nothwendige zu verlangen (Auch II. Timoth. 2, 4.). Woher der Prieſter den nothwendigen Unterhalt nehmen ſoll, zeigt ebenfalls Paulus II. Tim. 2, 6. Von jenen alſo, die er lehrt, ſoll der Lehrer den nothwendigen Unterhalt bekommen. Kann ein Prieſter zur Vollkommenheit ſich nicht erſchwingen, ſo ſoll er wenigſtens ſich vor dem Streben, reich zu werden, hüten, wenn er es auch durch gerechte Mittel bewirken könnte. Von dem, was er hat, ſoll er den Armen mittheilen, die Güter der Kirche aber gewiſſenhaft verwalten, weil ſie Gott geweiht ſind. Dieſe Güter darf er durch Handel oder irgend ein anderes ungeziemendes Mittel nicht vermehren und ihretwegen ſich nicht in ſchädliche Gerichtshändel einlaſſen.

Der folgende Paragraph handelt über die Stelle Tit. I, 9 und die Nothwendigkeit, daß die Vorſteher der Kirche fähig ſeien zu lehren und zu unterrichten, auf daß ſowohl die Gläubigen beſtärkt als auch Ungläubige zum wahren Glauben bekehrt werden. Zum Beweiſe, wie nothwendig der Unterricht in der Glaubenslehre ſei, werden

Digitized by Google

die Worte Jeſu bei Matth. XXVIII, 19 angeführt. Vor der Gerechtigkeit iſt der Glaube, vor dem Halten der Gebote die Belehrung und Taufe.

Nach dem Unterrichte in der Glaubenslehre ſoll auch für die Moral Sorge getragen werden, zumal durch das vorleuchtende Beiſpiel des Prieſters. Ueber die unabweisliche Nothwendigkeit der gläubigen Gotteserkenntniß und der Sorge für das Heil der Seelen ſagt der Verfaſſer ſchön: „Wenn die Menſchen nicht zuerſt Gott glauben, ſo können auch ſeine Gebote nicht gehalten werden. Ohne Glauben keine Gerechtigkeit, keine Selbſtverläugnung, keine Tugend. (Bibelſtellen darüber Röm. I, 17. IV, 3. Hebr. XI, 6.) Der Prieſter muß daher Lehrer ſein, um durch ſein Wort die Gläubigen zu tröſten und die Streitſüchtigen zurechtzuweiſen. Doch paßt nicht für alle, die zur Unterweiſung kommen, die gleiche Lehrmethode. Es iſt zwar ſchon ein großes Werk, wenn er einen Sünder bekehrt, er muß aber ſeine Sorgfalt über Alle ausdehnen. Wenn Viele ihm nicht gehorchen, ſo darf er deßhalb von der Sorge für die Wenigen nicht ablaſſen, ſondern er muß bedenken, daß er eine Seele zu Gott führt. (Citirt Matth. XVI, 26.) Der Gewinn der ganzen Welt iſt nichts im Vergleiche zu Einer Seele, die verloren geht. Der Prieſter ſoll daher wohl erwägen, was es Großes ſei, auch nur Eine Seele zu retten und ſelig zu machen. Er rettet nämlich Etwas, wofür Chriſtus geſtorben iſt, und es geht an ihm in Erfüllung, was der Herr bei Jerem. XV, 19 ſagt: „Wenn du das Koſtbare von dem Schlechten ſonderſt, ſo wirſt du wie mein Mund ſein" [1]).

---

1) Nach dieſen Worten leſen wir im Syriſchen:

Weil der Verfaſſer ſo ausführlich und nachdrücklich die chriſtliche Unterweiſung empfohlen hat, ſo läßt er ſich den Einwurf machen: „Was braucht es denn alle dieſe Ermahnung?“ Er antwortet darauf: „Weil es für jenen, der in den Banden der Sünde liegt, ſchwer iſt, von ſelbſt das Rechte zu erkennen und zur Tugend zurückzukehren, indem er durch die Finſterniß der Sünde umnachtet iſt. Deßhalb muß ein guter Lehrer gleich einem geſchickten Bildner (oder Maler) die Sünder durch die Hoffnung der Buße anlocken, daß ſie ſich bekehren und Buße thun. Ja, er ſoll ſogar in die Häuſer der Sünder herumgehn, ſich erinnernd, daß auch der Herr nicht wartete, bis die Leidenden zu ihm kamen, ſondern den Himmel verließ und auf die Erde kam und von einem Orte zum andern herumwandelte und von Stadt zu Stadt zog um des Seelenheils der Böſen willen, daß er ferner mit Zöllnern und Sündern aß, ohne vor ihrer Unreinheit und Schlechtigkeit und ihrem ſtinkenden Schmutze Eckel zu empfinden. Der Seelſorger erinnere die Sünder an den Sohn, der ſein Vermögen vergeudete, an die Verläugnung des Petrus und die Bekehrung des Paulus, die Rettung des Blutſchänders in Korinth, die Buße Davids, das Bekenntniß des Zöllners (im Tempel) und des Räubers (am Kreuze) und an die Thränen der Sünderin, damit ſie zur Erkenntniß gelangen, daß nicht ein langer Zeitraum, ſon-

---

ܗܕܐ ܐܦ ܦܛܪܘܣ ܪܫܐ ܕܫܠܝ̈ܚܐ ܒܦܣܝܩܘ
„Dieſes lehrt auch Petrus, das Haupt der Apoſtel, in Kürze“. Zu beachten iſt, daß der Monophyſite den Primat des Apoſtelfürſten anerkennt. Die Stellen, worauf er deutet, werden wohl ſein: I Petr. 1, 5. 9. 10. 18 — 22. II Petr. 1, 10., worin Petrus vom hohen Werthe des Seelenheils und dem theuren Preiſe deſſelben ſpricht.

dern ein reines Herz und gutes Gewiſſen zur Vergebung erforderlich ſei. Wenn für die Sünder gewiſſe Grenzen beſtimmt ſind, ſo iſt dieß der Sicherheit wegen, damit ſie die Sünde nicht als etwas Geringes und Gleichgültiges anſehen und ſchnell wieder zu ihr zurückkehren. Die Sünde ſoll dem Sünder zur Warnung dienen, damit er ſie fliehe.“ —

Hier ſchließt in beiden Codices das manke Werk. Ein Kapitel wird noch angekündigt, die Schrift bricht aber ab.

Das Gegebene mag wohl zum Beweiſe dienen, daß eine Ueberſicht und theilweiſe wörtliche Bekanntmachung dieſer Arbeit einen Platz in einer theol. Zeitſchrift verdiente.

Digitized by Google

4.

Kritiſche Miscellen.

Von Dr. Nolte in Paris.

I. Zu Dionyſius von Alexandrien.

1. Der Jeſuit Franciscus Turrianus gab zuerſt den Brief des alexandriniſchen Biſchofes Dionyſius an Paulus von Samoſata heraus, nebſt zehn Fragen des Letzteren und den zehn Antworten des Erſten auf dieſelbe. Die Echtheit dieſes Documentes ſucht Simon de Magiſtris (de Maîtres) in ſeiner zu Rom 1796 erſchienenen Ausgabe der Fragmente des Dionyſius von Alexandrien praef. p. XIV seqq. zu vertheidigen, während daſſelbe heute wohl allgemein als unächt anerkannt wird. Wir wollen hier die Lücke, welche am Schluſſe der dritten Antwort, wie die, welche am Anfange der vierten ſich vorfindet, wie auch die fehlende vierte Frage ergänzen. Wir geben dieſe Ergänzungen aus dem cod. Coisl. 299, welcher im XI. Jahrhunderte geſchrieben wurde.

Auf die letzten Worte p. 224 ed. Sim. de Magistris *καὶ γὰρ ζῶντος* folgt in der Handſchrift fol. 197 vers. fin. *θεοῦ ναός, ἅγιος λαός.* fol. 198 r *θεὸς γὰρ ζῶν ἐνοικῶν ἐν αὐτοῖς, θεοῦ ζῶντος αἷμα καὶ σῶμα· αὐτὸς ὁ θεὸς ὁ γενόμενος ἡμῖν εἰς θεὸν ὑπερασπιστὴν καὶ εἰς οἶκον*

καταφυγῆς τοῦ σῶσαι ἡμᾶς. ἔσωσεν γὰρ ἡμᾶς οἰκοδομήσας τοὺς διεσκορπισμένους. οὐχ ὁσίου ἀνθρώπου ἡμεῖς σάρκα ἐσθίομεν, ὡς τὰ θηρία τῆς γῆς. μὴ γένοιτο· γέγραπται γάρ· ὅτι οἱ ἀπηνεῖς [1]) καὶ ἀπάνθρωποι ἐξέχεαν τὸ αἷμα τῶν ἁγίων κύκλῳ ἱερουσαλήμ· καὶ ὅτι τὰς σάρκας τῶν ὁσίων τοῖς θηρίοις τῆς γῆς παρέδωκαν· ὥς τε ἀπηνὴς καὶ αἱμοβόρος ὁ λέγων σῶμα ἀνθρώπου καὶ αἷμα διδόμενον τῷ λαῷ· εἰ γὰρ πολλοὶ δι' εὐλάβειαν ἀπέχονται φαγεῖν ἀπὸ τῶν ἐννόμων κρεῶν τετραπόδων καὶ πτηνῶν· πολλῆς ἀσεβείας ἀνάμεστον· ἐκείνων μὲν φειδάμενοι καὶ σάρκα ἐσθίοντες ἀνθρώπου καὶ πίνοντες αὐτοῦ τὸ αἷμα· τὸ δὲ χριστοῦ καὶ θεοῦ λόγου σῶμα οὐ μόνον ἐσθίουσιν [2]), ἀλλὰ καὶ καταπατοῦσιν. ἄρα ἔφθασεν τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ δανιὴλ ἐπ' αὐτούς· ὅτι καὶ τὸ ἅγιον ῥιφήσεται χαμαί. δύο γάρ εἰσιν ἐν αὐτοῖς· εἰ γὰρ οὐ πιστεύουσιν, ὅτι σῶμά ἐστιν θεοῦ τὸ διδόμενον ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ἀνάγκη ἀνθρώπυ θνητοῦ· εἰ δὲ φύγωσιν τοῦτο ὡς ἄτοπον, εἰς ἀτοπώτερον ἐμπίπτουσιν μήτε σῶμα θεοῦ λέγοντες. μήτε ἀνθρώπου. λοιπὸν κατ' αὐτοὺς οὔτε θεὸς fol. vers. οὔτε ἄνθρωπος ὁ λέγων· λάβετε, φάγετε· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα· εἰ δὲ εἴπωσιν ἄρτον διδόμενον καὶ οὐχὶ σῶμα θεοῦ ἐστιν, τινὸς ὡς αὐτοὶ λέγουσιν· ἀλλ' οὔτε ἀνθρώπου οὔτε θεοῦ. ὡς ἡμεῖς λέγομεν. λοιπὸν κατ' αὐτῶν αὐτοὶ λέγουσιν ἄρτων διδομένων, οἵτινες οὔτε σῶμα θεοῦ οὔτε ἀνθρώπου. λέγει ὁ προφήτης· διότι ἄρτοι αὐτῶν ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν οὐκ εἰσελεύσονται ἐξ αὐτῶν εἰς οἶκον κυρίου· πάντες οἱ ἐσθίοντες ἐξ αὐτῶν μιανθήσονται· ἆρ' οὐ φανερῶς περὶ ἀρτεμᾶ καὶ τοῦ σαμοσατέως καὶ τῶν φρονούντων τὰ αὐτῶν εἶπεν ὁ προφήτης;

---

1) ἀπινεῖς cod. 2) αἰσθήουσιν cod.

Digitized by Google

Δ πρότασις τοῦ σαμοσατέος (d. h. — *σατέως*).
ἐλθὼν ὁ ἰησοῦς ἐπὶ τὸ δεῖπνον τοῦ πάθους· αὐτὸς λαβὼν ποτήριον ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς καὶ εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτοὺς πάντες· καὶ ὅτι τοῦτό ἐστιν τὸ ὑπὲρ ἡμῶν (ὑμῶν) ἐκχυνόμενον· τὸ οὖν ἐμερίσαντο εἰς ἑαυτοὺς ἐκχεθὲν πῶς δύναται εἶναι ἄφθαρτον· ἀλλὰ παρακαλῶ ὑμᾶς, ἵνα ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν ἀποδείξῃς θέλεις, τῆς παλαιᾶς ἤγουν τῆς νέας ἀποδεχόμενον, μὴ ἀπὸ τῆς ἔξωθεν σοφίας συλλογίσῃ ἡμῶν τὴν πρότασιν.

Δ ἀπόκρισις τοῦ πάπα διονυσίου.
γέγραπται διὰ ἡσαΐου τοῦ προφήτου· μὴ φοβεῖσθέ [1]) *φησιν, ὀνειδισμὸν ἀνθρώπων καὶ τῷ φαυλισμῷ αὐτῶν μὴ ἡττᾶσθε· ὥστε οὐ δέδοικά σου τὸν ὀνειδισμόν· πλὴν εὑρί*| fol. 199 r *σκω τὸν ἱερὸν ἀπόστολον χρείας καλούσης πρὸς ἀπόδειξιν* u. ſ. f. wie bei de Magiſtris p. 225.

2) Montfaucon hat im Kataloge der Coisliniſchen Bibliothek p. 290 bereits darauf aufmerkſam gemacht, daß der cod. 276 zwei Citate aus Dionyſius Schrift *περὶ φύσεως* enthalte. Rouths Freund (vgl. Reliq. sacr. IV, 436 ed. II.) hat ſie nicht finden können. Ich aber habe ſie, als ich des Juſtinus, des Ignatius und des römiſchen, wie des alexandriniſchen Klemens u. ſ. f. wegen die Handſchrift früher genau durchforſchte, gefunden. Das erſte ſteht fol. 43 vers. *τοῦ μακαρίου διονυσίου ἀλεξανδρ. ἐκ τοῦ περὶ φύσεως· οὐχ ἁπλῶς τῶν ὑπ' αὐτὸν κ. τ. ἀριθμοῦ καὶ τοῦ ...... ἄπειρος καὶ ἀτέλεστος ἀνθρώποις* (ob *τοῖς ἀνθρ.*?) *ἡ γνῶσις·* es findet ſich bei Routh l. l. p. 418; mit deſſen Text jedoch der cod. nicht ganz übereinſtimmt, wie bei der Vergleichung beider Texte Jeder

---

1) *φοβεῖσθαι* cod.

ſehen wird. Das zweite findet ſich nicht bei Routh; es ſteht fol. 48 vers. und lautet: *τοῦ ἁγίου διονυσίου ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ περὶ φύσεως ά. φύσει κατὰ τὴν πρώτην τάξιν ἔστιν πρεσβύτερος καὶ πρόγονος ὁ τεχνήτης* (= *τεχνίτης*) *τῶν τεχνητευομένων* (= *τεχνιτ.*) *ὑπ' αὐτοῦ* — ein Gedanke, der ſich öfter bei den Vätern findet.

3) In demſelben Kataloge p. 121 bemerkt Montfaucon, daß der Verfaſſer des Commentars zum Ekkleſiaſtes, welchen der cod. 57 enthält [1]), an zwei Stellen die Erklärung des Dionyſius von Alexandrien bekämpfe. Die Auctoren, welche der Verfaſſer namentlich anführt, ſind außer Dionyſius und Gregorius von Nyſſa nur der Mönch Nilus und Ariſtoteles; jenen führt er in ſeiner zweiten Rede fol. 143 vers. prim. col. post. med. an, aus den *τοπικοῖς* dieſes bringt er in der ſechſten Rede fol. 196 vers. prim. col. eine Stelle bei. Als ich meiner hexaplariſchen Forſchungen wegen dieſen cod. unterſuchte, habe ich die Stellen, in welchen er gegen Dionyſius polemiſirt, abgeſchrieben. Ich theile ſie hier mit, wie ſie ſich im cod. finden.

Fol. 132r sec. col. *ἀλλὰ* .... *παρασημήνασθαι λέξεσιν αὐταῖς εἰπόντες. λέγει* (Marg. exterior *γρηγορίου νύσσης*) ...... *μάταιον σημασίας· ἄλλοι δὲ* (hier Marg. exter. *διονυσίου ἀλεξανδρείας*), *τὸ ὑπὸ τὸν ἥλιον, δηλοῦν ᾠήθησαν καὶ τὴν γεωργικὴν ἐπιμέλειαν καὶ φιλεργίαν· λέξεσιν αὐταῖς εἰπόντες· τὰς περὶ τὴν γῆν ἐργασίας φησίν· οὐδετέραν* | fol. vers. *γὰρ ἐκδοχὴν προσίεται τῆς ἀληθείας ὁ λόγος· τὰ γὰρ ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ γεγονότα, πάντα καλὰ λίαν ἐμαρτυρήθησαν· καὶ οὔτε τῷ λόγῳ*

---

1) Der Codex enthält nicht 251 Blätter, wie Montfaucon angiebt, es folgt auf fol. 169 ſofort fol. 180 in Folge eines Irrthumes von Seiten desjenigen, der die Blätter numerirte.

Digitized by Google

τῆς θείας γραφῆς, οἷόν τε ἐστὶν ἀντιφάσκειν· οὔτε τὴν διεγνωσμένην καὶ κατειλημμένην χρησιμότητα καὶ καλλονὴν καὶ τάξιν τῆς φύσεως τῶν ὄντων καὶ φαινομένων, ὅπως οὖν ἐνδιαβάλλειν προσῆκεν· ἀλλὰ καὶ τοὺς τὰς γεωργικὰς ἐπιμελείας καὶ γηπονίας καὶ φιλεργίας ἐσχηκότας [1]) ἀνθρώπους παλαιοὺς καὶ νέους κατὰ σεμνυνομένους (= κατασεμνυνομένους, ein ſelten vorkommendes Verb.) εὑρίσκομεν ὑπὸ τῆς θείας γραφῆς· ὡς ἔμπαλιν τοὺς ἀμελεῖς καὶ ἀργοὺς καὶ ῥαθύμους μέμψεσι πολλαῖς καθυποβεβλημένους· ἐπειδὴ καὶ καταρχὰς ἡνίκα τὸν γεοάρχην (= γεωαρχην? fehlt in den Wörterbüchern) ἔπλασεν ὁ θεὸς ἐν τῷ παραδείσῳ ἔθετο ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν· γέγραπται δὲ καὶ περὶ τοῦ ἰσαὰκ, ὡς ἔσπειρεν ἐν τῇ γῇ ἐκείνῃ· καὶ εὗρε (ν nach ε ausradirt; es iſt die Präpoſition ἐν hier ausgefallen) τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ, ἑκατοστεύουσαν κριθήν· καὶ μακρὸν ἂν εἴη καὶ φορτικὸν τὰς περὶ τὰ (alia man. in τῶν mutavit) τοιαῦτα (al. in τοιαύτων mut.) μαρτυρίας ἀνελίττειν καὶ φάσκειν· δῆλον γάρ ἐστι πᾶσι καὶ τὰ κατ᾽ ἐναντίωσιν εἰς μέμψιν εἰρημένα, τῶν ἀεργῶν, καὶ ὀκνηρῶν δι᾽ ὧν φησιν. ὁδοὶ ἀεργῶν ἐστρωμέναι ἀκάνθαις· καὶ πάλιν· ἴσθι (ἴθι) πρὸς τὸν μύρμηκα, ὦ ὀκνηρὲ, καὶ ζήλωσον τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ· καὶ γενοῦ ἐκείνου σοφώτερος· ἐκεῖνος γὰρ γεωργίου μὴ ὑπάρχοντος μηδὲ τὸν ἀναγκάζοντα ἔχων μηδὲ ὑπὸ δεσποτείαν ὢν ἑτοιμάζεται θέρους τὴν τροφήν· πολλὴν δὲ ἐν τῷ ἀμητῷ ποιεῖται τὴν παράθεσιν· ἢ πορεύθητι πρὸς τὴν μέλισσαν καὶ μάθε (σ nach ε iſt ausradirt), ὡς ἐργάτις (ι iſt aus η verbeſſert) ἐστὶ τήν τε ἐργασίαν, ὡς σεμνὴν ποιεῖται· ἧς τοὺς πόνους βασιλεῖς καὶ ἰδιῶται πρὸς ὑγίαν (al. man. cor. in ὑγείαν) προσ-

1) καὶ vor γηπονίας und unten ὁ θεὸς ἐν iſt von einer anderen Hand wieder aufgefriſcht.

Digitized by Google

φέρονται· ὁ δὲ μέγας καὶ χριστόστομος [1]) παῦλος παρακελεύεται μηδὲ τὸ συνόλον τοὺς ἀργοὺς καὶ ῥαθύμους ἐσθίειν. πῶς οὖν δυνάμεθα νοεῖν ἢ τὰ ἐν τοῖς οὖσι φαινόμενα ματαιότητα ματαιοτήτων· ἢ τὸ ἐπαγόμενον ῥητὸν καὶ φάσκον: τίς περισσεία (das erſte σ über der Zeile von and. Hand beigefügt) τῷ ἀνθρώπῳ ἐν π. μ. αὐτοῦ ᾧ μοχθεῖ ὑπὸ τὸν ἥλιον u. ſ. f.

Fol. 180 vers. prim. col. ..... καὶ μέντοι καὶ τὴν ἄνωθεν τοῦ θεοῦ χάριν, παρ' ἧς πᾶν ἀνθρώποις τὸ κατορθούμενον· ὅθεν φησὶ καὶ τὸ σπαρτίον τὸ ἔντριτον οὐ τάχεως ἀπορραγήσεται· τοῦ τριπλόκου σχοινίου τὸ ἀρραγὲς ἔτι καὶ μᾶλλον προβαλλόμενος εἰκόνα καὶ παράδειγμα τῆς ἀσφαλεστέρας πρὸς τὸν ἕνα καὶ τοὺς δύο τῶν τριῶν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν συμφωνίας κατὰ τὴν εὐαγγελικὴν ὑποθήκην, ὡς ἔφθημεν εἰπόντες· ταῦ | τα (Marg. exter. hier διονυσίου ἀλεξανδρ = ἀλεξανδρείας) μὲν οὖν οὕτω κατὰ τὸ γράμμα νοήσαντες, οὐ προσιέμεθα τοὺς ἐξειληφότας ἐπὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος τὴν ἐκδοχὴν τῶν εἰρημένων, ὡς ἥκιστα σωζομένην· ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὸ κῦρος ἔχει τῆς ἡγεμονίας καὶ κυβερνήσεως ὅλης καὶ τῆς ἰδίας καὶ τῆς τοῦ σώματος· τὸ δὲ σῶμα δοῦλόν ἐστι τῆς ψυχῆς ἐπὶ πᾶσι (ν hier ausradirt) ταῖς κρίσεσιν αὐτῆς ἐξυπηρετούμενον καὶ θητεῦον. ἐὰν οὖν ἡ ψυχὴ κατανεύσῃ πρὸς τὸ φαῦλον καὶ πονηρὸν καὶ παραρρυῇ τῶν κρειττόνων ἐνθυμήσεων καὶ διαλογισμῶν, οὐχ οἷόν τε ἐστὶν αὐτὴν τὸ σῶμα διανιστᾶν καὶ πρὸς τὸ βέλτιον ἐπανάγειν· οὐ γὰρ πέφυκε (ν hier ausradirt)· καὶ πάλιν· ἐὰν τὸ σῶμα καταπέσῃ καὶ συμπτωθῇ πρὸς τὴν | sec. col. πρᾶξιν τῆς ἁμαρτίας, οὐ παρ' ἑαυτοῦ (ου aus ω von and. Hand

---

1) χριστόστομος fehlt in den Wörterbüchern.

Digitized by Google

corrigirt) καὶ οἴκοθεν πέπτωκεν· ἀλλ᾽ ἐκ τῆς πολλῷ πρότερον συμπτωθείσης ψυχῆς ταῖς πρὸς τὸ χεῖρον ἐπιθυμίαις, τὴν τοιαύτην πέπονθε σύμπτωσιν ἢ πρὸς πορνείαν· ἢ πρὸς μιαιφονίαν· ἢ τινὰ πρᾶξιν ἑτέραν ἀπειρημένην κατολισθεῖσαν (eine andere Hand hat ει in η verändert)· ὡς ὑπενηνεγμένον ταῖς ῥοπαῖς καὶ βουλήσεσι τῆς ψυχῆς· ταύτης δὲ προπεπτωκυίας· καὶ τοῦ σώματος συμπτωθέντος, οὐκ ἔχει χώραν τὸν ἕνα λέγειν πεσεῖν. ἀλλὰ τοὺς ἀμφοτέρους· ἀμφοτέρων δὲ πεπτωκότων, πῶς ὁ μὴ πεπτωκὸς (ος hat eine andere Hand in ως verbeſſert) τὸν πεσόντα διαναστῆσι (eine andere Hand hat σι in σει verbeſſert)· κατὰ τὸν ἐκκλησιαστὴν τοίνυν ἑκατέρου πεσόντος, οὐδ᾽ ἕτερος (in οὐδέτερος von einer anderen Hand verändert) διεγερεῖται τὸν ἕτερον οἷός τε ἐστὶν (ν iſt von anderer Hand nach Ausradirung von α geſchrieben) πρὸς τὴν τῶν καλῶν στάσιν· τὸ σῶμα γὰρ οὐ πέφυκεν· ἡ δὲ ψυχὴ κἂν πέφυκεν, ἀλλὰ προηγουμένως ἑαυτὴν ἐξεγερεῖ τῆς ἁμαρτη | τικῆς (τι iſt außerhalb der Reihe von and. Hand beigefügt) συμπτώσεως, διὰ τῆς μετανοίας· ἔπειτα δὲ καὶ τὸ σῶμα συνεγερθήσεται πάντως αὐτῇ, τὰς ἡνίας ἐχούσῃ καὶ τὸ κράτος τῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἢ τὸ χεῖρον ῥοπῆς· εἰ δέ τις βουληθείη τῆς ἀναγωγῆς τοῖς λόγοις ἀλληγορικώτερον (γορ aus γωρ von and. Hand corrigirt) ἑρμηνεῦσαι τὸ εἰρημένον, τοῦτο μᾶλλον προαχθήσεται καὶ νοῆσαι καὶ εἰπεῖν· ὡς τριμεροῦς τῆς ψυχῆς ὑπαρχούσης ἅτε δὴ τὸ λογιστικὸν καὶ τὸ ἐπι | fol. 181 r θυμητικὸν καὶ τὸ θυμικὸν σαφῶς ἐχούσης, ἀγαθοὶ παραληφθήσονται κατὰ τὸ μᾶλλον τοῦ ἑνὸς τούτων, οἱ δύο πρὸς τὸ ἀγαθὸν συμφωνήσαντες· καὶ τῷ λογιστικῷ μέρει τοῦ ἐπιθυμητικοῦ κατακολουθήσαντος ἐπὶ ταῖς τῶν βελτιόνων ἐκλογαῖς καὶ ῥοπαῖς. ἀλλὰ καὶ θατέρου τούτων. ἤτοι τοῦ

Digitized by Google

ἐπιθυμητικοῦ πρὸς ἃ μὴ θέμις παρεκτραπέντος, ῥᾳδίως αὐτὸ πρὸς τὸ βέλτιον ἐπανάξει· τοῦ λογιστικοῦ πρὸς ἐνθυμήσεις ὑπενεχθέντος ἀτόπους καὶ παραρρυέντος (das erſte der zwei ρ iſt von and. Hand über d. Zeile beigefügt) τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως τῶν πραγμάτων· τὸ ἐπιθυμητικὸν μέρος, τῆς πρὸς τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν ἐφέσεως ἀντεχόμενον καὶ τῆς ἀληθοῦς διαγνώσεως, ἀνασκευάσει τοῦ λογιστικοῦ τὴν παρέγκλισιν καὶ παρεκτροπὴν καὶ σώζεται τὸ ῥητὸν, ὡς ἑκατέρου παρ᾽ ἑκατέρου διεγερθέντος· οὐαὶ δὲ θατέρῳ τούτων ἤτοι τῷ ἐπιθυμητικῷ, ὅταν οὐκ ἔχῃ [1]) τὴν ἀπὸ τοῦ λογιστικοῦ μέρους βοήθειαν καὶ πρὸς τὰ κρείττω διέγερσιν· κατολισθαίνει γὰρ πρὸς βλαπτικὰς ἐπιθυμίας καὶ ψυχοφθόρους μωρίας· τοῦτο δὲ πάσχουσιν οἱ λωβησάμενοι καὶ διαφθείραντες αὐθαιρέτως τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ μέρους· καὶ νεκρὸν καὶ παντελῶς ἀ | sec. col. νενέργητον ἀποφήναντες. ἀλλὰ καὶ τὸ ἔμπαλιν, οὐαὶ τῷ λογιστικῷ μέρει τῆς ψυχῆς, ὅτ᾽ ἂν οὐκ ἔχῃ τὸ ἐπιθυμητικὸν τεταμένον πρὸς τὴν θείαν ἀγάπησιν· ἅτε δὴ πυροπολούμενον τῇ συντόνῳ ἐφέσει τῆς (ς von and. Hand beigefügt) πρὸς τὰ νοητὰ καὶ θεῖα βελτίστης προσνεύσεως· πεσόντι γὰρ εἰς παραλόγους ἐνθυμήσεις τῷ λογιστικῷ μέρει, τὸ ἐπιθυμητικὸν οὐδὲ μίαν ὠφέλειαν πρυτανεύσει· ἅτε δὴ τὴν ἰδίαν ἀπωλέσαν (andere Hand richtig ἀπολέσαν) ἐνέργειαν. τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο θεώρημα ληφθήσεται κἀπὶ τῆς τῶν ἀμφοτέρων καθευδήσεως· καὶ τῆς τοῦ ἑνός· ὁ δέ φησι· καὶ ἐὰν ἐπικραταμυθῇ ὁ εἷς, οἱ δύο στήσονται κατέναντι αὐτοῦ, καὶ

---

1) ἔχει iſt von anderer Hand in ἔχῃ verändert, wie vorher παρέγκλησιν in παρέγκλισιν; ebenſo gleich ὅταν οὐκ ἔχει in ἔχῃ, wie ſpäter in ὁ δέ φησι ausradirt iſt ν in φησι; wie ſie auch ἀμηνόνων in ἀμεινόνων corrigirt und hie und da die Interpunktion verändert hat.

τὸ θυμικὸν παρεισάγει τῆς ψυχῆς μέρος εἰς βοήθειαν εὑρισκόμενον τοῦ λογιστικοῦ πολλάκις· ἢ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς τὴν κατὰ τοῦ διαβόλου καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ κινουμένην ὀργήν· ἢ παρὰ τοῦ λογιζομένου τὸ κρεῖττον· ἢ παρὰ τοῦ ἐπιθυμοῦντος τῶν ἀμεινόνων· τῶν δὲ τριῶν τούτων τὴν συμφωνίαν ἐξεικονίζει καὶ τὸ σπαρτίον τὸ ἔντριτον, ὡς μὴ ῥᾳδίως ἀπορρηγνύμενον. διότι καὶ τοῦ τριμέρους τῆς ψυχῆς συμφωνήσαντος ἀρραγεστέρα τῆς ἁγιοπρεποῦς καὶ πνευματικῆς εὑρεθήσεται πολιτείας ἡ συνηρτημένη κατά | fol. vers. *στασις· τάχα δὲ καὶ μυστικώτερον καὶ θειότερόν τινα λόγον αἰνίττεται νῦν ὁ σοφὸς ἐκκλησιαστὴς διὰ τῆς εἰκόνος τοῦ ἐντρίτου σπαρτίου· μήποτε γὰρ τὴν μοναδικὴν θεαρχίαν ἐκ θεαρχικῶν τριῶν ὑποστάσεων πεφυκυῖαν ἐξεικονίζει* (*ν* hier ausradirt) *διδάσκων ἡμᾶς τὸν λόγον τῆς εἰλικρινοῦς ἡμῶν πίστεως κατασκευάζειν καὶ πλέκειν ἐκ τριῶν ἰσοσθενῶν καὶ συμφυῶν καὶ συναϊδίων προσώπων συνιόντων εἰς μίαν οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ βούλησιν καὶ δεσποτείαν καὶ κυριότητα· τοὺς γὰρ οὕτω πιστεύειν ἠξιωμένους οὐ ῥᾳδίως ἀπορρῆξαί τις αἱρετικὸς καὶ δυσσεβὴς λόγος δυνήσεται τῆς αἰωνίου ζωῆς καὶ τῶν μακαρίων ἐλπίδων· εἶτά φησιν ὁ ἐκκλησιαστής· ἀγαθὸς παῖς πένης καὶ σοφὸς ὑπὲρ β. π. κ. ἄφρ .... αὐτοῦ ἐγενήθη πένης:*

II. Zu den Päbſtebriefen. Wie verderbt der Text dieſer ſo hochwichtigen Actenſtücke iſt, weiß Jeder, der dieſelben ſorgfältig durchgeleſen hat. Oft haben die Editoren die lächerlichſten Fehler unverbeſſert ſtehen laſſen. So ſteht z. B. im Briefe des Pabſtes Hormisdas ad Caesar. Arelat. *sint* an Statt *Scythae*, wie Jeder ſofort erkennen wird, der mit Aufmerkſamkeit die Stelle lieſet. In der respons. des Pabſtes Nicolaus ad cons. Bulgar. ſteht § 51 secundum

Digitized by Google

evangelium luxerit in mundum an Statt secundum evangelium *Lucae* venit in m. Und doch waren dieſe Stellen längſt ſchon verbeſſert [1]. Ich lege hier einige Verbeſſerungen verderbter Stellen vor, von denen ich wünſche, daß ſie Beifall finden, oder daß ſie wenigſtens Andere veranlaſſen, ſie in befriedigenderer Weiſe herzuſtellen.

In Zosimi ep. II, § 1 col. 944 leſen wir: Caritas enim, quae sicut scriptum est, Deus est perfecta plenitudinis abundantia gratulatur: cum si quid vel suspicionis habuerit, fidei intentione sollicita vel in longum perducta contentio aut emendatione corrigitur. Ich vermuthe cum si quid *dubietatis* vel susp. habuerit *fides*, intentione soll. v. in l. perd. *contentione* etc. — § 5 Non ergo omni .... spiritui credendum est; sed diu appensius examinandum est. Ich ſchreibe diu *ac pensius* vgl. ep. VIII, § 2 ... quae *pensius* ponderanda est. So verbeſſere ich epl. Innoc. XXXI, § 2 col. 901 quod abhorrens longius et penitus approbatur in longius et *penitius* vgl. ep. XXXIV col. 908 urgentius sollicitiusque — § 7 ... dum unusquisque ingenio suo et intemperanti eloquentia supra scripta abutitur, Couſtant vermuthet *spreta scriptura;* ich möchte *super scriptura* leſen. ep. III. § 5 col. 954. Si hanc igitur moderationem extra septum fidei nostrae positus tenuit, contra sacerdotalem pudorem, inclinatio credulitas absentibus in absentes. Für inclinatio lieſt Couſtant mit Garnier indigna omnino,

1) Ebenſo iſt § 9 init. anſtatt quotidie nach codd. herzuſtellen *die dominico* in quadr. maiore und dieſe Stelle bei Behandlung der Frage über die tägliche Kommunion nicht mehr zu gebrauchen. Quotidie iſt die Aenderung irgend eines müßigen Kopfes, welcher bis heute Alle, ohne Anſtoß zu nehmen, gefolgt ſind, ſo widerſinnig ſie auch iſt.

Digitized by Google

wie in ähnlicher Weiſe Gerberon bei Marius Mercator p. 55 ed. Baluz. nec me indignans für ne me inclinans irrig vermuthete. In ep. II. § 4 leſen wir, ... ut fides absentibus in absentes debuerit adhiberi tantumque pondus in litteris eorum (es findet hier ein Zeugma Statt; es iſt alſo nicht esset mit Garnier, noch videretur mit Couſtant zu ergänzen). Ich ſchreibe demnach *non adhibenda* credulitas, oder einfacher noch *indebita* (ein Wort, das Zoſimus ſehr häufig gebraucht) credulitas. Oben in § 3 möchte ich qui scripta quaedam *Pelagii*, ut adserebatur, *adtulerunt* ſchreiben, ähnlich Couſtant. — epl. IV, welche die erſte iſt, in der ſich das bekannte a pari findet, ergänze und ſchreibe ich § 1 Sed *nihilo* minus *id* ab Urso et Tuentio *ausum est* .... sicut civium scripta testantur vel *ipsa* (oder *ipsorum*) *gesta* docuerunt; für ipsa gesta bieten die codd. ingesta, Couſtant vermuthet ut gesta. Ueber incurrere in ep. XIV vgl. Couſtant zu Innoc. ep. XL col. 915 Note a, der ſeine eigene Bemerkung zu ep. XXV Coelest. col. 1212 D vergeſſen hat. Die verderbte und lückenhafte Stelle in ep. XVI col. 985 ergänze und verbeſſere ich mit Benützung von Couſtant's Vorſchlag alſo ... ut vel minimi nominis clerici honoris iacturam maluerint sustinere *ac* (= quam; Couſtant lieſt *nec*) a laicis .... iudicari. Ecce *haec* iudicibus vera .... sine pristina *vestrae* saecularitatis gloria; in ep. Innoc. XVII § 1 col. 831 dagegen ſtreiche ich mit dem uralten cod. corbeiens. und anderen vestrae nach relationis.

Der Pater Frobenius Forſter hat zwei Briefe des Pabſtes Bonifacius, welche er in einer ſehr alten Freiſinger Handſchrift fand, Manſi zur Veröffentlichung mitgetheilt. Der

Digitized by Google

zweite Brief iſt ebenſo verderbt, als er wichtig für uns iſt Er giebt uns Gewißheit über die Beilegung des Streites, welcher in causa appellationum zwiſchen Rom und der Afrikaniſchen Kirche ausgebrochen war. Daß die Afrikaner nachgegeben haben, kann keinem Zweifel unterliegen. Der ſehr kurze Brief beginnt alſo: Dilectionis vestrae pagina teste presbyterio recensetur etiam portitorum relatione noscetis quantum gavisus est. Ich verbeſſere: Dilectionis vestrae pagina teste (wohl ſo viel, als praesente, coram) presbyterio *recensita est.* Recensere iſt der gebräuchliche terminus, vgl. ep. Innoc. XVII § 1 col. 830 ... eas (i. e. epistolas) praecepi illico *recenseri.* Ich leſe ferner: *Jam* (oder et iam) portitorum (sc. huius epistolae) erlatione noscetis etc. — Es heißt weiter consonante etiam voce laudata est intellecta per litteris (lies: litteras; oder ſtreiche per) sui capitis sollicitudo membrorum. Vergl. Xysti III. ep. X § 4 col. 1272. Bonifacius ſchließt mit den Worten: Vobis igitur et desideriis vestris Christus arrisit, qui dignatus est et in unam (lies unum) revocare divisas (lies divisa) et scissa sarcire, quod ... necesse est vobis melius intimetur. Verbeſſern wir nebenbei den Druckfehler in Bonif. ep. IV, § 3 col. 1020 fiet necesse est, wo fiat zu ſchreiben iſt. Ebenſo wird Innoc. ep. XXIX § 1 fin. col. 889 *vitarent* (sc. ceterae ecclesiae) zu leſen ſein und vorher quid *praeciperent*, quos *abluerent;* Couſtant's Leſeart und Erklärung ſind unzuläſſig. In ep. IV. unter den Briefen Xyſtus III. iſt § 1 mit Lupus unbedingt sub illo *maiore* Pharaone und novitatem *pepererunt* zu leſen. § 9 ſchreibe ich *abstinebatur* ab eis für ordinabatur ab eis (abstineri iſt der gebräuchliche terminus) = communione privabatur. In

ep. VI, § 2 Hic fuerit deletus (ſo Couſt. für debitus) sermo praeteritus; allein hic iſt nicht = ille, wie Couſtant will, ſondern = *ἐνταῦθα*. Ep. IX § 3 lies ut debemus, *sic* et credimus.

In Siricii ep. V. verbeſſere ich *placuit, quod* für placuitque, was Couſtant in unzuläſſiger Weiſe zu rechtfertigen ſucht. In der ep. VIII. (Brief des Ambroſius u. ſ. f. an Siricius) § 8 ergänze ich die Lücke nach vere se Manichaeos probaverunt non credentes quia ex virgine alſo: *carnem suscepit Christus. Si autem ex virgine carnem non suscepit,* utique u. ſ. f. Dieſe meine Ergänzung beſtätigt das Folgende. Ebenſo beſtätigt meine Ergänzung *publicas* nach voluptates et editiones in ep. III. Innoc. I § 7 der folgende § 8. In ep. IX § 2 ergänze ich nach consuleret die Worte *si* deberet, ähnlich Couſtant. In ep. X § 2 ſchreibe ich diversitates, *quia* discordare arrogantia sola praesumsit. Ebenſo verbeſſere ich ep. IV. Damasi § 1 Ea gratia .... resurgit, *qua* (quia hat Couſtant) omnes etc. In § 11 ſchreibe ich Fide enim *quisque* (Couſtant quis) sua plena purgatur. Ebenſo ſchreibe ich § 14 *Quisquis* oder *Quicumque* tamen und § 17 Hoc *quisquis* oder *quicumque*. In ep. IV. Damasi aber § 1 leſe ich quam *qui* (quisque Couſtant; es ſollte wenigſtens quicumque heißen) sequitur. In § 6 p. 691 befriedigt mich Couſtant's Beſſerungsverſuch nicht. Ich vermuthe ... oportet jam episcoporum vel presbyterorum aut diaconorum discrimen (*tolli* oder *auferri*) *ac* (sc. eos i. e. episcopos etc., = eorum vitam) cum publicanorum vita sociari.

III. Zum sermo de passione ss. Donati et Advocati in der Pariſer Ausgabe des Optat. Mevit. von Dupin p. 298.

Digitized by Google

§ 1. Si manifesta persecutionum gesta non otiose conscripta sint u. ſ. f. lies sunt, es folgt gleich leguntur. Sodann leſe und interpungire ich: perient sine culpa et periculo praedicantium. Christianorum ergo causa *repetenda* (sc. sunt) ... quia fideles commemorando corroborant (an Statt corroborantur, da gleich instigant und condemnant folgen).

§ 2. Res apud Carthaginem gesta est Caeciliano Eudinepiso tunc instante, assentiente Leontio comite, duce Ursatio, Marcellino tunc tribuno, diabolo tamen omnium istorum consiliatore existente. Die Note z. d. St. p. 301 Nro. 3 lautet: »*Eudinepiso.* Videtur istud fuisse Caeciliani cognomen.« Da aber, abgeſehen von allem Anderen, jede Perſon mit ihrem Amtstitel hier bezeichnet wird, ſo wird Cäcilianus eines ſolchen wohl nicht entbehren können. Es wird deßhalb wohl *pseudoepiscopo* für Eudinepiso zu leſen ſein.

§ 3. Braucht man ad violandum fidei sinceritatem für violandam nicht zu ändern.

§ 7. Statt Honoratum iſt Honorati zu leſen und tiefer unten zu interpungiren: Quare caesi hi servi dei sunt. Qui a seculo diliguntur, ostendant u. ſ. f.

§ 14. Ergänze man: Si enim resistendum est, mente non armis resistis, si (*congrediendum est*), non manu, sed fide congrederis.

In der passio ss. martyr. Isaac et Maximiani ibid. heißt es p. 309 col. 1: At ubi cognovit ecclesiam Domini fortioribus cunctis quotidiana exercitatione valere, sensit protinus spei suae se fraudibus irridere et atrocioribus stimulis concitatus requirebat cuius aptum sibi diligeret judicis pectus, sed nec segnior et proconsule

Digitized by Google

desideriis eius parem se ipse subiecit, et feralis edictis proposito sacrilegae unitatis iterum foedus celebrari constitutis cruciatibus imperavit, legem scilicet addens insuper traditorum, ut perenni quos Christus pro se mandat recipi ab omnibus pellerentur etc. Es wird dieſe Stelle wohl ſo herzuſtellen ſein: ... aptum sibi *deligeret* iudicis pectus. Sed nec segnior *eo* (= diabolo) *proconsul* .... feralis *edicti* proposito .... ut *perniciter* (vgl. p. 311, col. 2, lin. ult.) quos Christus u. ſ. f.

So viel für dieſes Mal über die ſehr verderbten monumenta vetera ad histor. Donatist. pertinentia.

IV. Im Proömium der ſibylliniſchen Bücher heißt es vs. 61 p. 22 tom. 1 ed. Alex.

οὐ μανίῃ καὶ λύσσα φρενῶν [*αἴσθησιν ἀφαιρεῖ*], u. ſ. f. Das Eingeklammerte *αἴσθησιν ἀφαιρεῖ* iſt eine richtige Verbeſſerung Alexanders. Alexander aber und den Editoren des Theophilus muß man es nachſehen, daß ſie nicht erkannt haben, aus welchem Auctor der Verfaſſer der ſibyll. Bücher den Gedanken entlehnt hat. Jeden aber muß es wundern, daß dieſes auch dem bibelfeſten Ewald in ſeiner Abhandlung über Entſtehung u. ſ. f. der ſibyll. Bücher entgangen iſt. Uns ſcheint er aus Hoſeas c. 4 vs. 11 זְנוּת וְיַיִן וְתִי רוֹשׁ יִקַּח־לֵב entlehnt zu ſein. In der Ueberſetzung der LXX iſt die Stelle ganz widerſinnig alſo überſetzt *πορνείαν καὶ οἶνον καὶ μέθυσμα ἐδέξατο καρδία λαοῦ μου.* Wir haben alſo ein von der LXX-Ueberſetzung unabhängiges Citat vor uns. Wie beachtenswerth das iſt, ſieht jeder Sachkundige leicht.

Digitized by Google

5.

Ueber Mark. IX, 49 u. 50.

49. *Πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται, καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται* [1]).
„Denn Jeder wird mit Feuer geſalzen werden,
und jedes Opfer wird mit Salz geſalzen werden“.

Von Prof. Dr. Schegg in Freiſingen.

„Die Dunkelheit dieſes Verſes, ſind die Worte Maldonats, hat eine große Menge von Erklärungen hervorgerufen. Es wäre eitle Mühe, ſie alle aufzuführen, ich will nur einige von den beſſeren ausheben“. Er gibt nun drei verſchiedene Deutungen an, denen er die ſeinige als vierte beifügt. Auch Wolf (Curae philol. et crit. in IV Evv.) will nur die wichtigſten mittheilen und begnügt ſich mit ſieben. Meyer in Hannover (Krit. exeg. Handbuch über Mark. u. Luk. 3. Aufl.) zählt außer der ſeinigen dreizehn auf. Es würde nicht ſchwer halten, fünfundzwanzig und darüber namhaft zu machen, wenn damit etwas gewonnen wäre.

1) Rec. Lachm. Tischdrf.; die Lesart ſteht feſt; ſchon Grotius bemerkt: Ne quid mutare audeam, absterret tanta codicum consensio. Das zweite Versglied fehlt nur in einigen Hſſ.; mit Unrecht ſagt darum Schulz: glossam olent.

Digitized by Google

Somit ſcheint dieſer Ausſpruch Chriſti ein Räthſel zu ſein, ohne Analogie, ohne authentiſche Erklärung. Um ſo ſtrenger müſſen wir am Sprachgebrauche und am Zuſammenhange, als den zwei einzigen Führern und Leitſternen, feſthalten. Für die erſte Vershälfte reichen ſie auch, ſcheint mir, zum richtigen Verſtändniſſe vollkommen aus. Die Verbindung mit „denn" weist auf ein Bedenken, das über die unmittelbar vorhergehende Ausſage vom Zuſtande der Verdammten erhoben werden konnte und wohl mehr als einmal wirklich vorgebracht wurde: wie man nämlich von Leichnamen oder Leibern reden könne, deren Wurm nicht ſterbe, oder (was nun daſſelbe iſt) deren Feuer nicht erlöſche [1]), wie ein Leib Speiſe des Feuers (oder der Würmer) ſein könne, ohne verzehrt zu werden. Darauf antwortet Jeſus: „Sie werden vom Feuer nicht verzehrt, weil ſie mit Feuer geſalzen werden, weil das Feuer an ihnen zugleich die Wirkung des Salzes hat: es iſt ein Salz, das ſie brennt, und ein Brennen (ein Feuer), das ſie ſalzt".

Das Gemeinſame zwiſchen Feuer und Salz iſt die ſcharfe, beißende, brennende Kraft; das Verſchiedene, oder Entgegengeſetzte iſt die Wirkung. Die des Feuers iſt eine Zerſtörung und Auflöſung, die des Salzes eine Bewahrung und Zuſammenhaltung. Das Feuer brennt und löst den ergriffenen Gegenſtand in ſeine Elemente auf, das Salz brennt und hält die Elemente des ergriffenen Gegen-

1) Vrgl. V. 47 u. 48: „Wenn dich dein Auge ärgert, ſo reiße es aus, denn es iſt dir beſſer, mit einem Auge einzugehen in das Reich Gottes, als zwei Augen zu haben und geworfen zu werden in die Gehenna, wo ihr Wurm nicht ſtirbt und das Feuer nicht erliſcht" — mit Bezug auf Iſ. LXVI, 24: „Sie werden hinausgehen und ſchauen die Leichname der Frevler; denn ihr Wurm wird nicht ſterben und ihr Feuer nicht erlöſchen".

ſtandes zuſammen, es verhindert ſeine Auflöſung oder Zerſetzung, es bewahrt ihn. Indem nun das Feuer der Hölle in ſich die Natur des Feuers und die Wirkung des Salzes vereinigt, kann man von einer ewigen Feuerqual der Verdammten reden, denn daſſelbe Feuer, welches brennt, ſalzt auch, d. i. verhindert die Auflöſung und erhält.

Das Feuer dient als Symbol des Schmerzenden und Scharfen, welches entweder blos zerſtört und auflöst, oder zugleich läutert und reinigt. Das Salz dient als Symbol des Schmerzenden und Scharfen, welches entweder blos erhält und vor der Auflöſung (Fäulniß) bewahrt, oder zugleich ſchmackhaft und angenehm macht. Ein Drittes kommt nicht vor. Wenn nun Salz und Feuer verbunden werden, ſo kann dieß, logiſch richtig gedacht, nur auf Grund ihrer gleichartigen Natur und ihrer entgegengeſetzten Wirkungen geſchehen, anders hätten wir eine Tautologie [1]).

Alſo zeugen für unſere Auffaſſung der erſten Vershälfte der Zuſammenhang, der Sprachgebrauch (Betreff der ſymboliſch-bildlichen Anwendung) und die Forderung der Denkgeſetze, und es ſcheint ſich die Löſung der erſten Hälfte des Räthſels leicht und einfach zu ergeben. Wir werden aber über alle Zweifel hinwegkommen, wenn zu dieſer Darlegung auch die zweite Hälfte paſſen wird.

Da (beim zweiten Satztheile) entſteht vor allem die Frage nach dem Verhältniſſe, in welchem er zum erſten ſtehe, ob in dem eines Nebenſatzes, der eine beiſpielsweiſe Veranſchaulichung enthält, oder in dem eines coordinirten

1) Aehnlich ſagen wir: Mit Kolben lauſen (sit venia verbo). Der oft angeführte Satz: „mit Feuer taufen“, bildet keine Parallele, weil dieß heißt: „im Feuer eintauchen“, was man ebenſogut wie in Waſſer thun kann.

Hauptſatzes, durch den eine neue Wahrheit, ein neuer Gedanke ausgeſprochen wird. Im erſtern Falle würde der ganze einheitliche Satz lauten: „Jeder wird mit Feuer geſalzen werden, gleichwie jedes Opfer mit Salz geſalzen wird“ — anſpielend auf den Ritus, jede Opfergabe mit Salz zu beſtreuen.

Gegen dieſe Auffaſſung iſt nach meinem Gefühle die Sprache ebenſo entſchieden wie die Sache. „Und“ bedeutet nicht „gleichwie“; das Futurum „wird geſalzen werden“ (offenbar parallel dem vorausgehenden Futurum deſſelben Verbums) iſt nicht gleich dem Präſens. Wenn wir im erſten Satze ein Futurum im ſtricteſten Sinne haben, woran Niemand zweifelt, dann nothwendig auch im zweiten, das fordert die Partikel „und“. Nicht minder ſträubt ſich gegen die Annahme einer bloßen Vergleichung der ſachliche Inhalt. Da nämlich das Salz beim Opfer nur als Symbol diente, zu deſſen Darſtellung, wie bei uns im Ritus der Taufe, einige wenige Salztheilchen hinreichten, wäre man verſucht worden, ſarkaſtiſch zu erwiedern: „Nun wohl, ein ſolches ſymboliſches Salzen mit Feuer können wir uns gefallen laſſen“.

Das geht offenbar nicht an, alſo bleibt uns nur mehr das Andere, daß nämlich dieſe zweite Vershälfte eine neue Wahrheit, einen Fortſchritt des Gedankens enthalte, und zwar einen ſolchen, der den Gegenſatz des vorausgehenden ausdrückt und ſich ſo enge anſchließt, daß wir beide Theile in Ein Satzgefüge zuſammenziehen dürfen, nämlich: „denn Jeder wird mit Feuer geſalzen und jedes Opfer mit Salz geſalzen werden“, ähnlich wie: der Böſe wird in der Hölle beſtraft und der Gute im Himmel belohnt werden. Wir müſſen ſtricte am Futurum feſthalten, und wenn wir

Digitized by Google

die Andeutung des Opferritus ausdrücken wollten, ſo müßten wir ſagen: „Jedes Opfer wird mit Salz geſalzen werden, wie jedes Opfer nach ritueller Vorſchrift mit Salz geſalzen wird".

Das Opfer, von dem Jeſus redet, das er meint, gehört einer anderen Gattung, als die geſetzlichen Opfer an, darum fügt er erklärend bei: auch von ihm gilt, daß es mit Salz geſalzen wird. Was will nun dieß ſagen? Warum wurden die Opfergaben mit Salz beſtreut? Wir antworten: Nicht, um ſie zu würzen und ſchmackhaft, d. i. wohlgefällig vor Gott zu machen; denn nicht durch das Salz wurde die Gabe wohlgefällig vor Gott, ſondern durch die Blutſprengung oder die Hingießung am Fuße des Altars; in ihr beſtand der Gott wohlgefällig machende, rechtfertigende Act im Opferritus. Hätte das „Würzen" der Opfergabe einen integrirenden Theil der Opferhandlung ausgemacht, dann hätte man conſequent Wein und Oel nicht ſalzen und ungeſäuerte Brode nicht darbringen dürfen. Das „würzen, ſchmackhaft machen" liegt ſchon deßhalb ganz ferne, weil in der bildlichen Sprache des A. T. nur von einem Wohlgeruche, nie von einem Wohlgeſchmacke der Opfer geſprochen wird.

Die ſymboliſche Bedeutung des Salzes muß alſo mit der andern, dem Salze eigenthümlichen Wirkung, die zugleich die weſentliche iſt, übereinſtimmen, nämlich mit ſeiner zuſammenhaltenden, bewahrenden, die Auflöſung verhütenden Kraft. Und ſo iſt es in der That. Das Salz deutet an und bildet ab, daß die Opfergabe nicht zerſtört, nicht aufgelöst und vernichtet werde, ſondern erhalten bleibe und zu Gott aufſteige, der ſie auf- und annehme. Das Salz auf der Opfergabe lehrt, daß ſie einen unzerſtörlichen Keim

in ſich habe, daß ſie nicht verloren gehe, ſondern zu Gott gelange, vor ihm Geltung und Beſtand habe. Darum wird es auch Salz des Bundes genannt, weil es die durch die Blutſprengung und die Verbrennung oder Hingießung vor ſich gehende Verbindung des Opfers mit Gott dadurch abbildet, daß es der Opfergabe den Charakter der Unvergänglichkeit und Unzerſtörlichkeit aufdrückt und die Vorſtellung beſeitigt, als ob durch das Altarfeuer das Opfer zerſtört, vernichtet werde.

Die Anwendung auf unſern Fall iſt nun nicht mehr ſchwierig. Jeſus Chriſtus hatte ſo eben von Opfern geſprochen. Die Hand, den Fuß, das Auge hingeben, um ein Aergerniß zu verhüten, iſt kein geringes Opfer. Aber man zögere nicht, es zu bringen; denn eben weil es ein Opfer iſt, wird es geſalzen werden, d. i. nicht verloren gehen, ſondern vor Gott erſcheinen und den ihm vorherbeſtimmten Lohn empfangen. Es wäre indeß verkehrt, wenn wir den Satz ſo faßten, als hätte Jeſus eigentlich ſagen wollen: „Jede Hand, jeder Fuß, jedes Auge, das zum Opfer gebracht wird, wird geſalzen werden", d. i. nicht verloren ſein, und er hätte, ſtatt des ſpeciellen, den allgemeinen Ausdruck gewählt, weil der erſtere leicht die Ohren der Zuhörer verletzt hätte. Dieß geht ſchon deßhalb nicht an, weil Jeſus die Ausdrücke „Hand, Fuß, Auge" im bildlichen, nicht im buchſtäblichen Sinne gebraucht hatte. Die ſelbſtverleugnende Handlung, beſtehe ſie worin immer, iſt das Opfer, dem die Verheißung zukommt, daß es nicht verloren gehen werde.

Wollen wir nun den Ausſpruch Chriſti ganz concret, doch mit Beibehaltung des Symboles vom Salze geben, dann lautet er:

Digitized by Google

Jeder, der lieber Aergerniß gibt, als daß er an Hand, Fuß oder Auge Schaden leide, und der das von ihm geforderte Opfer verweigert, wird mit Feuer geſalzen werden; und

Jeder, der lieber an Hand, Fuß oder Auge Schaden leidet, als daß er Aergerniß gebe, und der das von ihm geforderte Opfer bringt, wird mit Salz geſalzen werden.

Das Richteropfer wird mit Feuer, das Opfer mit Salz geſalzen werden.

Damit iſt die Harmonie beider Versglieder hergeſtellt, welche wir oben als ein beſonderes Merkmal der richtigen Erklärung bezeichnet haben.

Hören wir nun noch — nur beiſpielshalber — einige andere Erklärungen.

Chriſtus wollte, meint Maldonat, von den Verdammten wie von Opfern reden. Opfer wurden geſalzen, alſo werde auch den Verdammten geſchehen, nur mit dem Unterſchiede, daß ihr Salz Feuer ſein werde. Das zweite Versglied, lehrt er weiter, bildet zum erſten eine erklärende Vergleichung, „und" ſteht für „gleichwie". In dieſem Punkte folgen ihm auch die andern, ältern Exegeten, nicht ſo beim erſten Satze, von dem ſie ſagen, daß er die Ewigkeit der Feuerſtrafe bezeichne [1]).

Grotius hält dafür, daß die Gottloſen von Jeſus

1) Janſen: Omnis enim, qui mittitur in gehennam, igne salietur, i. e. igne quasi sale condietur, ut crucietur semper et incorruptus maneat. Et omnis victima — vocabula *et* sumitur pro *sicut*. Franz Luc. »Igne quasi salietur, i. e. igne uretur seu cruciabitur, simul et servabitur incorruptus. Cornel. a Lap. u. ſ. w., auch Patricius. Von proteſtantiſcher Seite Lightf.: Nam

Digitized by Google

Chriſtus mit Brandopfern, die Frommen mit Speiſeopfern verglichen werden; jene werden mit Feuer geſalzen, das ſie ewig quält, dieſe werden mit Salz geſalzen, das ihre Unvollkommenheiten und Schwachheitsſünden hinwegnimmt und ſie dann rein Gott darſtellt.

Nach Meyer ſpricht Jeſus: „Mit Recht rede ich von ihrem Feuer; denn ein Jeglicher dieſer in die Gehenna Kommenden wird in demſelben mit Feuer geſalzen werden, d. i. Keiner von ihnen wird dem Schickſal entgehen, daß durch Feuer an ihnen dargeſtellt wird, was bei Opfern durch Salz geſchieht, nämlich die Geltung des göttlichen Bundes, und (um nun auch das argumentum e contrario hinzuzufügen) jedes Opfer, d. h. jeder Fromme, Unverführte, welcher als Solcher einem (reinen) Opfer gleicht, wird mit Salz geſalzen werden, d. h. er wird beim Eintritte in das Meſſiasreich durch Empfang höherer Weisheit die Geltung des göttlichen Bundes an ſich darſtellen, wie dieß bei einem wirklichen Opfer durch das Geſalztwerden geſchieht“.

Reiſchl folgt der Auffaſſung Bähr's (Symb. II, 325 flg.), welcher ſagt: „Wie nach dem Geſetze bei keinem Opfer das ihm die Weihe gebende Symbol des Heiligungsbundes, das Salz, fehlen darf, ſo muß auch Jeder in und mit der aufopfernden Hingabe gereinigt und geläutert werden; — dieſer Läuterungsproceß, weit entfernt, zerſtörender Natur zu ſein, iſt vielmehr gerade das, was bewahrt und erhält zum ewigen Leben“. Kiſtemaker, nach ältern Vorgängern, erklärt das Feuer von den Trübſalen und

---

unusquisque eorum ipso igne salietur, ita ut inconsumptibilis fiat wogegen er fortfährt: at is, qui vero Deo victima, condietur sale gratiae ad incorruptionem gloriae. Nach ihm Wolf.

Anfechtungen, durch die man geprüft und geläutert werden müſſe, um dem Feuer der Hölle zu entgehen, und das Salz von jener Weisheit, die alles hingebe, wie theuer es auch ſein möge, um Aergerniß zu verhüten. Aehnlich Bleek, an den ſich Bisping angeſchloſſen hat.

Kaum wird Jemand eine kritiſche Beleuchtung dieſer Hypotheſen hier erwarten. Heben wir, beiſpielsweiſe, nur Eine, die von Meyer, heraus. Das Salz iſt nach ihm und den Meiſten Bild der Weisheit und des Bundes. Gehen wir auch auf dieſe ſymboliſche Deutung ein, ſo kann die Formel: „mit Salz geſalzen werden", nur bedeuten: „mit Weisheit ausgerüſtet werden", oder: „mit dem Zeichen des Bundes verſehen werden". Da Verbum und Nomen nicht einander gegenüber ſtehen, ſondern grammatiſch Einen Begriff bilden, müſſen ſie nothwendig dieſelbe Bedeutung haben. Mit Salz ſalzen, durch: „mit der Gabe der höhern Weisheit den Bund Gottes darſtellen", erklären wollen, heißt etwas logiſch Unmögliches verſuchen — abgeſehen davon daß Salz, wie wir weiter unten ſehen werden, Symbol der apoſtoliſchen Gnade, aber nicht der Weisheit iſt. Wählen wir nun, um den grammatiſch-logiſchen Zuſammenhang vor Augen zu ſtellen, ein nahe liegendes Beiſpiel. Alle kennen die kirchliche Ceremonie des „Einäſcherns" und deren Bedeutung. Die Aſche iſt das Symbol der Vergänglichkeit und der Trauer. Wenn nun Jemand ſagen würde: „mit Aſche einäſchern", bedeutet nicht: „mit dem Zeichen der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit an die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit des Irdiſchen erinnern", ſondern vielmehr, „mit dem Zeichen der Trauer an unſere Hinfälligkeit erinnern, denn das iſt eine

ſehr traurige Sache, daß wir ſo hinfällig ſind": — was würden wir dazu ſagen?

Ebenſo unglücklich iſt ſeine Deutung des erſten Satzes ausgefallen, wornach das Feuer die Geltung des göttlichen Bundes darſtellt. Denn die Verdammten ſtehen außer der Gemeinſchaft mit Gott. Was den Bund darſtellt, d. i. am Individuum abbildet, wie das „ſalzen", bejaht ihn, verneint ihn nicht. Jene alſo bekämen das Zeichen des Bundes, die von ihm ausgeſchloſſen werden. Zudem iſt das Höllenfeuer Zeichen der göttlichen Strafgerechtigkeit, nie und nirgends des göttlichen Bundes.

Derſelbe Gelehrte meint, die Dunkelheit von V. 49 rühre daher, daß die Erläuterung, mit der ihn Jeſus ſelbſt ausgeſtattet habe, in der Tradition verloren gegangen ſei. Hätte man den Satz nicht verſtanden, ſo hätte man ihn auch nicht überliefert; die Jünger waren keine gedankenloſen Nachbeter. Suchen wir die Urſachen der Dunkelheit ja nicht in Umſtänden außer uns, ſondern nur in uns. Das klare, ſichere, anfänglich Allen gegenwärtige Bewußtſein von der ſymboliſchen Bedeutung des Salzes im Opferritus verlor ſich nach und nach, und damit trübte ſich auch der Einblick in den Sinn dieſes Ausſpruches Jeſu Chriſti. Das trat noch öfter ein, ich erinnere nur an Matth. V, 32. (XIX, 9) und XV, 15.

50. *Καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις* [1]).

„Gut iſt das Salz; wenn es aber taub geworden iſt, womit werdet ihr es wieder herſtellen? Habet in euch Salz, und habet unter einander Friede".

In dieſem Verſe hält man zwei Dinge für gleich ſchwierig: den Zuſammenhang mit dem Vorausgehenden und den Zuſammenhang beider Sätze unter ſich. Erwägen wir zuerſt den zweiten Punkt; er iſt offenbar der wichtigere.

Den Ausſpruch Chriſti: „Gut iſt das Salz u. ſ. w." hat auch Luk. XIV, 34, nicht minder Matth. V, 13, nur daß da der Oberſatz: „gut iſt das Salz", als außerweſentlich wegblieb. Daß wir darin ein Sprichwort haben, hergenommen aus der Naturgeſchichte, wie „keine Roſe ohne Dornen, kein Rauch ohne Feuer", daß es alſo im bildlichen, nicht im buchſtäblichen Sinne gemeint ſei, darüber

1) *Τὸ ἅλας — ἔχετε ἅλα*, das erſtemal als Neutrum (ſpätere Form), das zweitemal als Masculinum von der (klaſſiſchen) Nominalform *ἅλς*. vrgl. Buttmann, ausführl. Gramm. I, S. 220. *ἀρτύω* (*αρ-τυ-ω*) zuſammenfügen (*ἄρ-θ-μον* Glied *ἀρ-θ-μός* Verbindung), dann: etwas in Stand ſetzen, zubereiten (von Speiſen), anmachen (d. i. künſtlich anmachen, kochen, würzen vom Wein); hier: ein ſalzlos gewordenes (*ἄν-αλος*) Salz wieder in Stand ſetzen, *εἰρηνεύω* Friede haben, d. i. halten, beobachten, friedlich leben. Da *ἔχετε ἅλα* vorausgeht, möchte man zunächſt das ganz parallele *ἔχετε εἰρήνην* erwarten, aber Mark. hat es wohl abſichtlich vermieden, weil ſich *ἔχειν εἰρήνην* nicht auf die Geſinnung, ſondern auf die äußern Verhältniſſe bezieht. In der Apoſtelgeſchichte leſen wir (IX, 31): *ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία — εἶχεν εἰρήνην* „die Kirche erfreute ſich des Friedens", d. i. wurde nicht verfolgt, ebenſo Röm. V, 1: *δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν*, „wir erfreuen uns des Friedensſtandes in Beziehung auf Gott". Näher läge die Umſchreibung *εἰρήνην διώκετε*, wie wir Hebr. XII, 14 leſen; dieſem *εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων* entſpricht genau *μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες* Röm. XII, 18.

Digitized by Google

ſollte meines Erachtens kein Zweifel aufkommen können [1]). Ebenſowenig aber auch über den Sinn, da wir eine authentiſche Erklärung in den Worten Chriſti haben: „Ihr ſeid das Salz der Erde; wenn das Salz taub geworden iſt, womit wird es geſalzen werden“. Das Salz bezeichnet alſo die Apoſtel oder die apoſtoliſche Gnade, nicht nach allen, ſondern nur nach Einer Seite hin, wie man ſchon daraus ſieht, daß Jeſus unmittelbar fortfährt: „Ihr ſeid das Licht der Welt“. Die Gnade des Apoſtolates in ihrer Wirkung nach außen hin iſt Salz und Licht. Wer dieſe Gnade in ſich zurückhält, iſt ein Licht, das unter den Scheffel geſtellt wird, oder ein Salz, das taub geworden iſt. Sowie die Kraft des göttlichen Lebens in die Apoſtel gekommen iſt, müſſen ſie als Salz der Erde die Menſchen ſalzen, anders wären ſie kein Salz. Es iſt eine Nothwendigkeit für die Apoſtel ſelbſt, zu lehren, zu predigen, die Salzkraft in ihnen wirken zu laſſen; ein Aufhören hierin wäre für ſie ein Aufhören des Lebens ſelbſt. Das Salz iſt gut, aber ein taub gewordenes Salz iſt das ſchlechteſte Ding. Darin lag eine ſehr ernſte, von Jeſus wohl öfter wiederholte Warnung, die eine Grundlehre der apoſtoliſchen Katecheſe ausmachte. Nichts wurde den Gläubigen mehr ans Herz gelegt, als die ewig giltige, damals aber doppelt bedeutungsvolle Wahrheit: „Ihr ſeid das Salz der Erde, das Licht der Welt“. Dieſes einzige Wort umfaßte ihren ganzen Beruf; es wurde ſo oft gehört und ſo eingebürgert in den chriſtlich-kirchlichen Sprachgebrauch, wie die gleichfalls bildliche: „ſein Kreuz tragen, mit Chriſtus begraben werden u. ſ. w.“

1) Meyer leugnet es.

Digitized by Google

Wenn wir nun im Satze: „das Salz, welches taub geworden, taugt nichts mehr“, ein Bild, und von dieſem Bilde eine authentiſche Erklärung haben, die eine der wichtigſten Wahrheiten enthält und eine eigentliche Lebensfrage des Chriſtenthums ausmacht: wie kann es zuläſſig erſcheinen, davon ganz abzuſehen und Salz als das Symbol der „Weisheit“ zu nehmen, was noch überdieß eine Deutung iſt, welche die Alten nicht einmal kennen? [1])

Wie geſagt, repräſentirt das Salz nur eine Seite der apoſtoliſchen Gnade oder Jüngerſchaft Jeſu. Wenn wir ſie recht ins Auge faſſen, werden wir darin zugleich den Schlüſſel zum Verſtändniſſe des zweiten Satzes: „habet Salz in euch, und habet unter einander Friede“ in die Hand bekommen. Das Salz iſt aggreſſiv; es beißt, ſchneidet ein, zieht zuſammen und löst, um durch ſeine Schärfe, durch ſeinen aggreſſiven Charakter dem Verderben entgegen zu wirken. Dieſe ſeine Kraft hat verſchiedene Grade, ſie kann mehr oder weniger hervortreten, ſie kann verſtärkt und hinwieder gemildert werden. Deßhalb kann auch Solchen, die ſchon Salz ſind, mit voller Wahrheit zugerufen werden: „habet Salz in euch“, d. i. laſſet dieſe Kraft möglichſt wirken! Das Salz wendet ſich gegen die draußen Stehenden, die noch nicht zur kirchlichen Gemein-

1) Auch Col. IV, 5, 6, der einzigen Stelle, wo Salz außer dem unſrigen im bildlichen Sinne vorkommt, bezeichnet es die Weisheit nicht. Das lehrt der Context ſelbſt, indem der Apoſtel auf die Ermahnung: „wandelt weiſe“, fortfährt: „eure Rede ſei allzeit lieblich und mit Salz gewürzt“. Weiſe geht voraus, alſo muß Salz eine andere, engere Bedeutung haben, die allein auch zu „lieblich“ paßt und zunächſt unſerm „feſſelnd, anziehend, intereſſant, packend“ entſpricht. Worin das Feſſelnde, Packende liege, ſagt der Wortlaut nicht, aber die Sache. Die chriſtliche Rede als ſolche iſt das Salz.

Digitized by Google

ſchaft gehören. Auf ſie, ſagt Jeſus, wirket mit der ganzen Schärfe des Salzes ein; gegen die aber, welche in den Glaubensbund aufgenommen, welche durch die Schärfe eures Salzes gerettet worden ſind, gebrauchet Oel, d. i. habet da, wechſelſeitig unter einander, Friede; bewahret in Liebe die Eintracht! Nach außen Krieg, nach innen Friede, ſei eure Parole! In der einen Hand das Schwert, in der andern den Oelzweig! Dieſe Doppelaufgabe im Leben jedes Gläubigen hat ihr erhabenſtes Vorbild in Jeſus Chriſtus ſelbſt. Und Paulus! Mit welchem Feuereifer ſtürzte er ſich in den Kampf für den Glauben, mit welcher väterlichen Fürſorge und Selbſtverleugnung wachte er über den Frieden unter den Gläubigen!

Jeſus gieng vom bildlichen Ausdrucke: „habet Salz“ im correſpondirenden Versgliede auf den eigentlichen über: „habet unter einander Friede“, weil ein ganz entſprechender bildlicher fehlte. „Habet Salz in euch und unter einander Oel“, wäre zu allgemein und unbeſtimmt; „habet Salz in euch und unter einander den Palm- (oder Oel-) zweig“, würden zwei ungleichartige Bilder unſchön verbinden. Wollten wir ohne Rückſicht auf das unmittelbar Vorausgehende eine Gleichartigkeit des Ausdruckes herſtellen, ſo würden wir ſagen: „denen, welche draußen ſind, Krieg, denen, die innen ſind, Friede“. Doch erſchöpft es, wie man leicht ſieht, den Sinn der Worte Chriſti nicht.

Ich brauche kaum zu erinnern, daß es eine hervorragende Eigenthümlichkeit der Spruchweisheit des Orientes iſt, ſich in Gegenſätzen zu bewegen. Mit dem einfachen: „habet Salz in euch“, begnügte ſich der Morgenländer nicht leicht; zur Abrundung der Form und zur Ergänzung des Gedankens ſucht er einen Gegenſatz auf, den Jeſus

Digitized by Google

in den Worten darſtellte: „und habet Friede unter einander".

Nun können wir auch die Frage nach dem Zuſammenhange des ganzen Verſes mit dem Vorausgehenden beantworten. Er iſt, ſagen wir, weder innerlich (d. i. logiſch), noch hiſtoriſch, ſondern blos äußerlich und gelegentlich, veranlaßt durch: „mit Salz geſalzen werden", das dem Evangeliſten als Schlagwort zur Mittheilung eines andern Ausſpruches Jeſu vom Salze diente. Er durfte dieß um ſo leichter thun, als der Ausſpruch in der Katecheſe keinen fixen Platz hatte, ſondern oft wiederholt und, wo ſich eben Gelegenheit bot, vorgetragen wurde [1]). Von einer

1) Die neuern Erklärer machten, nach meinem Dafürhalten, einen doppelten Mißgriff, einmal daß ſie Salz als Bild der Weisheit nahmen, und dann daß ſie an einen hiſtoriſchen Zuſammenhang mit V. 49 glaubten. „Ihr müßt, ſprach nach Meyer Jeſus Chriſtus, da das Salz, dieſe an ſich treffliche Sache, wenn es kraftlos geworden iſt, durch nichts reparirt werden kann, das Salz der Weisheit in euren Gemüthern bewahren und dabei friedſam unter einander ſein. Gegen Beides hatten die Jünger durch ihren Rangſtreit (V. 31) gefehlt. Dieſer Rangſtreit war thöricht und unfriedlich geweſen". Ebenſo Reiſchl: „der Streit der Jünger über den Vorrang bereitete Verſuchung, wider die rechte Weisheit und wider den Frieden zu ſündigen". Bisping: „habet Salz wahrer Weisheit in euch und habet Frieden unter einander. Gegen Beides hatten die Jünger durch ihren Rangſtreit geſündigt". Auch Bleek, de Wette. Ich erſtaune über eine ſolche Combination beſonders deßhalb, weil die Evangelien von einem ſolchen Rangſtreite nichts wiſſen. Er iſt, wie ich zu Matth. und Luk. an den treffenden Stellen gezeigt habe, eine pure Erfindung der Exegeten, die freilich zu einer fixen Idee zu werden droht. Die Apoſtel ſchonten ſich in ihren Selbſtbekenntniſſen gewiß nicht; ihnen zumuthen, was ſie ſelbſt nicht ſagten, iſt ganz und gar ungerechtfertigt. — Maldonat ſagt: Mihi suspicio est, Christum non hoc, sed alio loco hanc dixisse sententiam. Daſſelbe wiederholt Grotius: Salis facta mentione, aliam obiter Christi sententiam Marcus adjicit. Beide haben ſich

Digitized by Google

Veranlaſſung durch V. 34 („ſie, die Jünger, hatten ſich gegen einander unter Wegs beſprochen, wer ein Größerer ſei") muß man ſchon deßhalb abſtehen, weil es ſich um etwas anderes als hier handelt. Jeſus beantwortete daſelbſt, wie man im Reiche Gottes ein Erſter werde.

---

auch von der Manie frei erhalten, den armen Jüngern alle möglichen Fehler und Gebrechen aufzubürden.

II.

Recenſionen.

1.

Bibliographia geographica Palaestinae. Zunächſt kritiſche überſicht gedruckter und ungedruckter beſchreibungen der reiſen ins Heilige Land, von **Titus Tobler.** Leipzig. S. Hirzel. 1867. 4 Seiten Vorbemerkungen und Inhaltsüberſicht. 265 S. Text und Regiſter. Preis 4 fl. 42 kr.

Man mag über Dr. T. Tobler's Weiſe urtheilen wie man will, über ſein Bekämpfen der Echtheit manches mit Recht verehrten Sanctuarium's, über ſein Nichterkennenwollen gegen ihn ſprechender Zeugen und Reſte des Alterthums u. m. A.: das wird ihm Jeder, der nur etwas von ihm geleſen hat, zugeben müſſen, daß er mit einer jugendlichen Begeiſterung für die Erforſchung des h. Landes große Begabung, einen rieſigen Fleiß, und unſtreitig einzige Kenntniß der einſchlägigen Literatur verbindet. Von jeder Reiſe, die er aus reinem Wiſſensdrang unternommen und auf die er ſich tüchtig vorbereitet, hatte er ein oder mehre Angedenken nach Hauſe gebracht, damit die Paläſtinaliteratur bereichert und unſere Kenntniß weſentlich gefördert: nur die 4. Reiſe konnte er nicht bis zum eigentlichen Ziele,

Digitized by Google

dem Jugendwohnort des Herrn, Nazareth, ausdehnen. War es ihm aber nicht gegönnt, die Fragen auf die er ſich vorbereitet zum Abſchluſſe zu bringen, ſo reiſte dafür in ihm der Gedanke, das uns vorliegende Buch zuſammenzuſtellen und Dank ihm! daß er dies unternommen und zu glücklichem Ende gebracht. Er hat dadurch nicht bloß einen — vorläufig gewiß genügenden — Ueberblick der geſammten Paläſtinaliteratur, nicht bloß einen Grundſtock geliefert, an welchen ſich alles friſchaufgefundene, neuerſcheinende und nachzuholende leicht anlegen mag, ſondern auch mehr als eine Bibliographie, denn das Werk hat namentlich in der Bearbeitung der älteren Werke den Werth einer kritiſchen Sichtung der Quellen. Auch iſt das oft ſehr treffende (nur hie und da ſchwerfällig ſtyliſirte) Urtheil berechtigt, ſelbſt beim Anſchaffen eines Werkes beeinfluſſend mitzuwirken, wenn auch Ref. manches gemildert wünſchen möchte.

Wol fand Tobler ſchon einige Verſuche vor, die Literatur des h. Landes zuſammenzuſtellen, gibt auch ein Verzeichniß derſelben; aber daß er jetzt der einzige Mann war, der einen ſo umfaſſenden Ueberblick liefern konnte, wird Jeder zugeben, der die erdrückende Literaturaufſtappelung in nur éinem Tobler'ſchen Werke zu beobachten in der Lage war? Jahrelanges emſiges Sammeln, oftmaliges Durchforſchen der größten Bibliotheken, ausgebreitete Sprachenkenntniß befähigten ihn dazu.

Es iſt daher das in 3 Abtheilungen zerfallende Buch nahezu erſchöpfend: 1) „Werke gewiß oder höchſt wahrſcheinlich von Augenzeugen“ (S. 5—206). Dieß iſt der von T. am tüchtigſten bearbeitete Theil, da er ſelbſt beklagt, daß 2) die 2. Abtheilung ohne den Willen des Autors

nicht univerſell genug ausgefallen ſei; er behandelt darin „Werke von ſolchen, welche entweder gewiß oder höchſt wahrſcheinlich Paläſtina nicht aus eigener Anſchauung kennen" (S. 207—226). 3) In der 3. Abth. ſtellt er a) Anſichten, b) Karten zuſammen. — Das Buch enthält nahezu 1300 oft ſehr ausführlich gearbeitete Artikel, in welchen eine ſtaunenswerthe Kenntniß der verſchiedenen Mss. und Editionen, ſo wie anderer einſchlägiger Werke und Aufſätze niedergelegt iſt.

Ref. iſt der Ueberzeugung, daß es bei T. keine leere, die Kritik beſänftigende Phraſe iſt, wenn er in den „Vorbemerkungen" ſchreibt: „Uebrigens bleibt, wie niemand lebendiger davon überzeugt ſein kann, als es der verfaſſer ſelbſt iſt, immer noch viel zu thun". Darum glaubt Ref. Recht zu thun, wenn er einiges gleich an T.s Bibliographia hier anfügt. Möge man die Ausführlichkeit nachfolgender Ergänzungen entſchuldigen, die in dem beſcheidenen Bewußtſein gegeben werden, daß man leichter an einem fertigen Baue Lücken ausfüllt und verputzt, als man den Bau ausführt.

Zu den aus Bongars »Gesta Dei per Francos« angeführten Schriftſtellern über die Kreuzzüge (S. 12) wäre mit Nutzen Potthaſt's Wegweiſer verglichen worden; es hätte mindeſtens die Handſchriftenangabe dadurch gewonnen.

S. 13. Die Schreibung „erzbiſchof von Dolis" iſt dem Ref. neu, gewöhnlich findet man Dol, auch Dôle.

S. 16. In Betreff des Namens Eugeſippus-Fretellus iſt Ref. der Anſicht, daß nur ein oder die andere Handſchrift, darunter die dem Leo Allatius zu ſeiner Ausgabe dienende, dieſen Namen angebe, weil der Rubricator das ihm anonym

Digitized by Google

vorliegende Werk für eine Arbeit des Egeſippus hielt. Dem Ref. iſt wol in manchen Hdſchftt. der Name Fretellus oder daſſelbe Werk anonym begegnet, aber den Eugeſippus-namen kennt er nur aus den Drucken. —

S. 18. Zu Theodericus. In meinen von T. citirten Brief haben ſich, ich weiß nicht wie, mehre Ungenauigkeiten eingeſchlichen, die hier zu berichtigen ſind. Das fragliche Citat iſt: Trithemius .... l. II, cap. *86* (nicht 16); dann iſt der hier gemeinte Theodericus ein Hersfeldensis und nicht Hirsaugiensis und endlich darf mein Theod. Hersf. nicht mit Tobler's Th. zuſammengeſtellt, ſondern ſollte ein neuer Artikel angelegt werden: Circa a. 1030 Theodericus Hersfeldensis. Die Beſchreibung dieſes Th. iſt noch ganz unbekannt; es iſt derſelbe, welcher unter dem Namen Dietrich von Mabillon, Act. SS. O. B. Tom. VI, p. 356 des Ausführlicheren beſprochen wird, weil er auf Wunſch des Richard, Abtes zu Amorbach († 1039) ein Buch de illatione reliquiarum S. Benedicti geſchrieben hat, welches Mabillon libr. cit. abdruckt. — Um nicht wieder Mißverſtändniſſe zu verſchulden, will ich lieber das betreffende Citat vollſtändig hieherſetzen: Theodoricus, monachus Herssfeldensis, natione Teutonicus, vir doctus et eloquens, ingenio subtilis, lectione diuinarum scripturarum dives, scripsit ad Richardum Abbatem Fuldensem, de vita et laudibus S. Benedicti librum vnum: (Siehe: Mabillon, op. cit. p. 360. n. 20, wo der Druckfehler 1029 nach p. 358 n. 8 zu verbeſſern iſt) de translatione eiusdem in Floriacum librum vnum, de locis terrae sanctae librum vnum. Et alia plura, quae videre non merui. Claruit anno Domini millesimo tricesimo. — Der Nachſatz fehlte in meinen Schriften und daher auch in meinem Briefe und

Digitized by Google

ſo mußte Tobler dieſe 2 Theoderiche zu Einem zuſammenſtellen.

S. 19. Die Handſchrift 362 (neu) der k. k. Wiener-Hofbibliothek beſitzt einen Text des Burch. Argentinensis.

S. 25 ad a. 1220. In der „kompendiöſen Darſtellung des h. Landes von einem ungenannten“ glaubt Ref. den *Anonymus* des *de Vogüé* mit der Fortſetzung der fränk. Königsreihe bis Johann von Brienne erkennen zu müſſen, vorausgeſetzt, daß der eigentliche Text des vom Anonymus ausgeſchriebenen „Kompendium“ bei »Ebron metropolis olim« beginne. Daß an dieſes Kompendium nicht blos Zuſätze der verſchiedenen Bearbeiter, ſondern auch Reihenfolgen der Könige, Patriarchen ꝛc. von Abſchreibern angehängt ſich leicht anſchloßen, beweist der Anonymus de Vogüé's, der Frettellustext, welchen Beda Dudik im Iter Romanum beſchreibt u. a. m. Da, wie T. ſagt, der Cod. 9826 von gleichem Inhalte ſchon bei Fulko von Anjou (alſo gerade dort, wo der Anonymus des de Vogüé) abbricht, ſo liegt es nahe, dasjenige, was Cod. 7579 mehr enthält, für einen Zuſatz des Kopiſten zu erklären. — Da übrigens Ref. die fraglichen Hdſchften nicht ſelbſt unterſucht hat, ſo verſteht es ſich ſelbſt, daß er von einem Kenner derſelben gerne ſich wird belehren laſſen.

S. 27. c. 1283. Der graf Burchard von Barby, ordensbruder im Kloſter vom berge Zion. Hier muß Ref. geſtehen, daß ſchon die Aufſchrift des Artikels in ihm Bedenken errege. Daß Burchard ein Graf von Barby geweſen ſei, ſtellt Laurent nicht als bewieſen, ſondern als annehmbar hin, denn Burchard — oder wie er in der Welt ehemals geheißen haben mag — kann auch ohne ein Graf von B. zu ſein, oft den Weg von

Magdeburg nach Barby oder umgekehrt gemacht haben und beide Orte ſehr genau kennen (Laurent, peregr. p. 2). Und wer kann denn uns mit Sicherheit der Unwahrheit zeihen, wenn wir annehmen wollten, irgend ein dem Geſchlechte Barby zu Dank verpflichteter Unterthan habe einem Grafen Burchard zu Liebe, um ſtets ſeiner eingedenk zu ſein, bei ſeinem Eintritte in den Prediger-Orden den Namen Burchardus angenommen; wie Ref. einem alten Wohlthäter zu Liebe ſelbſt ſeinen jetzigen Vornamen gewählt hat. — Wenn ferner T. mit dem „Kloſter vom Berge Zion“ irgend ein Dominikanerkloſter meint, ſo gibt ihm Ref. Recht, zumal da ihm gerade keine genauen Quellen über die Namen der Dom. Convente zu Gebote ſtehen: wäre aber ein Kloſter auf dem Berge Zion ſelbſt gemeint, ſo müßte er widerſprechen und auf Toblers Topographie II, 271 verweiſen, wo von einem Dom.-Kloſter bei dem Blutacker die Rede iſt und erzählt wird, daß kurz vorher die Franziskaner ſich auf dem Berge Zion angeſiedelt hatten. (Die Lage dieſes Kloſters muß nach Ricoldus' Zeugniß unter der Gallicantus-Kirche gegen den Tempel zu geweſen ſein, Laurent, peregr. p. 108). — Wären die S. 29 angegebenen Laurent'ſchen Forſchungen über die verſchiedenen Editionen des Burchardus gleich an den Anfang der Aufzählung der Drucke geſetzt worden: gewiß würden die 2 Burchardiſchen Werke und die 4 Klaſſen der Ausgaben noch deutlicher hervorgetreten ſein. — Welches Burch.'ſche Werk der Cod. Rehdig. zu Breslau S. IV. 3 a. 38 liefere, wagt Ref. nicht zu beſtimmen, er erkennt nach der Ueberſchrift darin die *Epistola;* nur kann er die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die Schlußworte, welche Laurent (Peregrin. p. 6) aus dem Breslauer

Digitized by Google

Cod. IV. F. 191 anführt, genau der Schluß des IV. Kap. des Innonim. III. (Tobler, Theodericus p. 131) ſind. Die Mss. der Münchnerhofbibliothek Clm 5307 und 16204 ſind nach dem Initium und Explicit gewiß die Epistola, ebenſo die Hdſch. 509 in Wien. Hätte Tobler beſſer die beiden Burch.'ſchen Werke auseinandergehalten, er hätte ſicher die S. 28. Z. 3 von unten ſtehenden Worte nicht geſchrieben, denn er iſt dadurch ohne es zu wollen auf den Standpunkt des alten Beckmann gerathen (Laurent, op. cit. p. 18). Da freilich mußte ein — vielleicht aus Egypten in's Vaterland geſendeter — Brief weniger tüchtig ſein, als ein mit Muße gearbeitetes, nach ſtarker Feile veröffentlichtes Werk. — — Eine Frage die bei Burch. nicht überſehen werden darf iſt die, welche den Ref. ſchon lange quält; ob Chryſoſt. Javellus, dem die Umänderung des Burch.'ſchen Styles in der Venezianerausgabe 1519 zuzuſchreiben iſt (anders Tobler), die conclusio operis einfach gedichtet oder ob er die Daten dazu in irgend einer Handſchrift oder einem anderen Quellwerke gefunden habe. Er läßt den Burch. ſchreiben: „Peractis per *decennium* hijs longis et certe laboriosis peregrinationibus. Nam non nisi naui vel pedibus tot regiones peragravi: querens et sepe mendicans extrema victui necessaria: incepi corpore grauescere tum propinquante senectute: tum arduis laboribus perpessis .... Reuertendum igitur mihi persuasi in propriam patriam: vbi in residuo vite mee: ac senectute quiescens que oculis vidi fidelibus enunciarem. ...“ Clericus glaubt nicht, daß in irgend einem bis jetzt bekannten Codex des B. dieſe Worte ſich vorfinden (Histoire litt. de la france xxj, 184), und doch hält er, wie nach ihm Laurent, an dem

10jährigen Aufenthalte des B. im h. Lande feſt, ja er erzählt es dem Javellus nach, daß B. ſchon bejahrt nach Europa zurückgekehrt ſei (l. cit. p. 182). Daß Javellus, wenn er 1283 als ein Jahr des Aufenthaltes B. in Paläſtina angibt, dieß in guten Handſchriften vorgefunden, ſteht dem Ref. feſt, denn er hat in einem Kloſterneuburger-Cod. aus dem 14. Jhdt. dieſe Jahreszahl mit Ziffern und Buchſtaben geſchrieben geſehen. Iſt aber dieſe Angabe kein »inventum Chrysost. Javelli« (Laurent, peregr. p. 52. Nota 342), ſondern handſchriftlich begründet, könnte denn obiger Schluß nicht doch mehr als eine mehr oder weniger gute Conjectur des Javellus ſein? Wäre aber wirklich — nach Clericus und Laurent — unſer Burch. ums Jahr 1285 hochbetagt nach Hauſe gekommen, ſo wäre es freilich ſchwer, ihm noch 47 Jahre ſpäter ein Werk an Philipp von Valois ſchicken zu laſſen, wie Tobler thut. Freilich ſchreibt Natalis Alexander, daß ein Burch. dem Philipp ein Buch »de sacra exped. adversus Turcas obeunda« geſchickt habe, welches von Zurita angeführt wird: aber N. A. begeht hier einen doppelten Fehler, denn er verwechſelt hartnäckig den Burchardus Argentinensis und den de Monte Sion, und ſetzt die Jahreszahl 1232 an, während welcher Zeit kein Philipp auf dem Throne Frankreich's ſaß. Es muß 1332 heißen, in welchem Jahre Philipp VI. regierte, der von Petrus de Palude zu einem Unternehmen für das h. Land angefeuert wurde, zu welchem Ende der deutſche Dominikaner Burchard das Directorium ad passagium faciendum vorlegte. Ich frage nun in aller Beſcheidenheit: konnte der Predigerorden in Deutſchland nicht bald nach einander 2 Brüder Namens Burch. haben, welche beide im Oriente geweſen waren? Der

Digitized by Google

Verfaſſer des Directorium ſagt von ſich ſelber in der Vorrede: »In quo quidem directorio non tam aliorum relacione audita quam ea quae per xxiiij annos quibus fui in Terris infidelium commoratus causa fidei predicande uisa refero et experta (Hdſchr. der Wienerhofbibl. Nro. 536 neu). Dieſer Satz enthält einen Paſſus, der ähnlich in dem Prologus des Burch. de monte Sion (Laurent p. 20 sub 17) ſich findet, andererſeits ſpricht er von der Miſſionsthätigkeit, welche B. de monte S. nirgends in ſeinem ſicheren Werke erwähnt, da doch z. B. Odoricus a foroiulis öfters ſeine eigene Thätigkeit erwähnt. — Es ſtellt ſich alſo meine Frage dahin: Iſt an des Javellus Nachricht von der 10jährigen Bereiſung Pal. inner den Jahren 1275—85 feſtzuhalten, in welchem Falle ſchwerlich Burch. das Directorium verfaßt hat; oder aber an Tobler's Anſicht, die Descriptio und das Directorium ſeien von unſerem Burchardus, in welchem Falle Burch. 24 Jahre im Oriente war und wohl viel ſpäter, vielleicht erſt im Anfang des 14. Jahrhdts nach Hauſe zurückgekehrt wäre und dann erſt ſeine größeren Werke geſchrieben hätte? — Um gleich Alles hier zu beenden, ſetzt Ref. die Druckfehler her, welche ſich in dieſem Artikel finden: S. 27. Z. 15 muß es heißen: Kyrspe*n*sis; S. 29. Z. 5 von unten: Dominum Dominum; S. 30. Z. 2. Zu*r*ita, Z. 3. Sept. Ord. Praed. I, *571*. Man darf aber daraus nicht ſchließen, als ob im ganzen Buche ſo viele Druckfehler ſtehen geblieben ſeien, im Gegentheile iſt es ſehr fleißig korrigirt und wird jeder billig Denkende es leicht einſehen, daß bei einer ſo großen Anzahl von Namen und Zahlen leicht ein und das andere ſelbſt dem fleißigſten Korrector entgehe.

Digitized by Google

S. 32. Zu Marino Sanudo würde Ref. Kunſtmann's Aufſatz in den Abhandlungen der hiſtor. Klaſſe der kgl. bayr. Akademie 1855. VII. 695 sq. empfehlen.

S. 35. Zu W. von Boldenſele wäre nachzutragen, daß Grotefend in der Zeitſchrift der deutſch-morgld. Geſellſchaft XVI, S. 712. erklärt, er ſei von der weiter verbreiteten Anſicht, als wäre Bold. Johanniterordens-Ritter geworden, durch Ledebur (Wochenblatt der Joh.-Ordensballey Brandenburg 1861. Nr. 34) zurückgebracht worden. Handſchriften der Bold. ſah Ref. folgende: eine zu Lambach und eine zu Prag, S. Beiter-Bibliothek G. 42. Papier 4°. XV. Jahrhdt.

S. 49 ad a. 1458. Die Hdſchr. von Pelchinger, deren Bezeichnung T. nach der alten Weiſe der Wiener Hofbibliothek angibt, hat Ref. wohl noch nicht eingeſehen, glaubt aber ſicher das Wort „Profeſſor“ in »Prófess« oder »Professus« ändern zu dürfen.

S. 50. ad a. 1470. wird die Schreibweiſe ed-Dschusi für el-Dschusi (ج iſt kein Sonnenbuchſtabe) wohl nur ein Druckfehler ſein.

S. 55. Von Breydenbach beſitzt Ref. folgenden, wie es ſcheint, ſeltenen Auszug, der hier nachgeholt wird: Peregrinatio ad Terram Sanctam ex Bernhardo Breitenbach Ecclesiae Maguntinae Decano & Camerario. Vitembergae. Nicola Schir. 1536. — Duodezformat. 3 Bogen à 8 Blätter, nicht paginirt, die Signatur iſt A, bis A_5, B, bis B_5, C, bis C_5. Schluß: Impressum Vitembergae per Nicolaum Schirlentz. — Iſt dies die von T. angeführte Wittemberger-Ausgabe? — Da Breydenbach in Feyrabend's Reyßbuch deutſch abgedruckt iſt, ſo erinnert

Digitized by Google

dies den Ref., daß es doch angezeigt geweſen wäre, jedes der daſelbſt enthaltenen Reiſewerke ſuo loco anzuführen und nicht z. B. den Grafen Solms auszulaſſen.

Einem Exemplar dieſes Feyerabend'ſchen Reyßbuches, welches Ref. in der berühmten Bibliothek des Stiftes Admont fand, iſt eine Handſchrift, 24 Bll. Papier fol. angebunden, enthaltend eine Beſchreibung des h. Landes; ſchöne Schrift des Verfaſſers: „Relation vnd khurtze Beſchreibung „der Wahlfahrt zu dem heiligen Grab, nach Jeruſalem vnd „Perg Sinay ſo in dem 1625 Jahre durch mainen Herrn „Böttern, Herrn Fridrichen Egelherrn (sic!) von vnnd zu „Käpfing, Ihrer hochfürſtl. Drtl Ertzhörtzogens Leopoldi zu „oſſterreich etc. Rath vnd Cammerer etc. dann mich Carl „Grimming von Nidernrain (ſo diſe Raiß beſchriben) be„ſchechen: vnnd durch die Genaden Gottes zu erwünſchtem „Ende gebracht worden". — — Die Beſchreibung iſt nicht bedeutend genug, um einen Auszug zu geben, noch auch um übergroße Freude an dem Funde zu haben.

Unter das Jahr 1561 iſt die Reiſe der Khevenhüller'ſchen Geſellſchaft einzuſchalten, deren Beſchreibung (aus Bartelmä Khevenhüller's Feder) im Auszuge bei Czerwenka, die Khevenhüller (Wien, Braumüller 1867) S. 185—215 enthalten iſt.

S. 122 Z. 3 von unten und im Index muß Robert Leeb geleſen werden.

S. 124. Des P. Neret S. J. Nachrichten aus dem heil. Lande ſind auch zuſammengeſtellt im Werke: „Neuer Weltbot mit allerhand Nachrichten der Missionariorum Soc. Jesu. Augspurg und Grätz. Philipp, Martin und Joh. Veith ſeel. Erben 1728" — und zwar im xiij Theil p. 55—76. Dieſes bedeutende Sammelwerk enthält noch

Digitized by Google

manches Beachtenswerthe: im xj Theile p. 270 sq. P. Anton Nachi S. J.; im xiij Th. No. 307. Nachrichten der Miss. S. J. in Syrien; No. 308 Aleppo; — im xx Th. der Auszug aus Aegypten ſehr gelehrt und gründlich; im xvij Th. No. 379. Brief des R. P. Nachi an P. Chriſtoph Sabin S. J. geſchrieben zu Elceſe oder el-Goch 20. Sept. 1728; im xix. No. 417. Brief des P. Sicard aus Cairo, er zieht zum Horeb.

S. 145. Zum Schluſſe muß Ref. noch erwähnen, daß er eine 2te Aufl. der „Reiſe von Cairo nach Jeruſalem ... von F. W. Sieber, Prag 1826. Neureutter" beſitze, welcher die Sieber'ſche Karte beigebunden iſt.

Das auch typographiſch ſchön ausgeſtattete Werk bleibt eine Zier deutſchen Fleißes und Ernſtes, und ſei hiemit warm empfohlen — es bedarf eigentlich der Empfehlung nicht — allen Bücherfreunden und Bibliotheken, Jedem der nur einiges Intereſſe für die Literatur des Landes hat, nach welchem ſelbſt in unſerer materiellen Zeit die Blicke der ganzen, ſonſt ſo zerfahrenen, Chriſtenheit, ja! der ganzen Menſchheit, gerichtet ſind.

P. Wilh. Ant. Neumann,
Prof. in H. Kreuz in Baden bei Wien.

Digitized by Google

2.

Eine Geſchichte des orientaliſchen Schisma vom Standpunkte der disunirten Griechen.

Unläugbar haben die nicht unirten Griechen in den zwei letzten Decennien eine große literariſche Thätigkeit auf theologiſchem Gebiete entfaltet, die eine aufmerkſamere Beachtung von Seite der katholiſchen Gelehrten verdient, als ſie ihnen in der Regel zu Theil geworden iſt, wozu freilich auch der Mangel an den nöthigen buchhändleriſchen Verbindungen nicht wenig beigetragen hat. Leichter zugänglich ſind uns die in Leipzig gedruckten griechiſchen Bücher, wie namentlich die Publicationen des Archimandriten Andronikus Dimitrakopulus, der daſelbſt (1865) zwei bisher ungedruckte Schriften des Biſchofs Nikolaus von Methone, ſodann (1866) den erſten Band ſeiner „kirchlichen Bibliothek“ und kürzlich (1867) eine Geſchichte des Schisma im Commiſſions-Verlage von Liſt und Franke veröffentlicht hat. Die letztere [1]) zum Beſten der kretiſchen Flüchtlinge herausgegeben, in der Augsburger „Allg. Zeitung“ [2]) ſehr gelobt, erregte unſere Aufmerkſamkeit umſomehr, als wir von dem fleißigen Herausgeber noch ungedruckter griechiſch-theologiſcher Werke neue ſchätzenswerthe Beiträge von bleibendem hiſtoriſchem Werthe erwarteten. Ward auch dieſe Hoffnung nicht gänzlich getäuſcht, ſo fanden wir doch in dieſer freilich nur 174 Oktavſeiten ſtarken, ohne alle Capiteleintheilung uno ſilo die Jahrhunderte durcheilenden Dar-

1) *Ἱστοριὰ τοῦ σχίσματος τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς ὀρθοδόξου ἑλληνικῆς ὑπὸ Ἀνδρον. Κ. Δημητρακοπούλου. Ἐν Λειψίᾳ, τύποις Ο. Βιγανδοῦ.* 1867.

2) Beilage vom 28. Dec. 1867.

ſtellung auch nicht die allererſten Anforderungen an ein Geſchichtswerk berückſichtigt, vielmehr den Parteiſtandpunkt ſo ſchroff ausgeprägt, daß eine objective Würdigung der lateiniſchen Berichte nirgends gegeben, und nur in höchſt ſeltenen Fällen ein Eingehen auf dieſelben der Mühe werth befunden ward. Um dem Leſer einige Ruhepunkte zu gewähren, ſollen in der Beſprechung dieſes Buches drei Epochen geſchieden werden: I. die Zeit vor Michael Cärularius, II. die Unionsverhandlungen zwiſchen Griechen und Lateinern von Cärularius bis zum Concil von Florenz. III. die in Florenz eingegangene Union.

I. Die Zeit vor 1054 iſt äußerſt dürftig behandelt (S. 1—21); von einer Darſtellung der ſchon frühzeitig auftauchenden Differenzen zwiſchen Lateinern und Griechen iſt keine Rede. Nach einer Einleitung von zwölf Zeilen, in der wir belehrt werden, daß die Päpſte vom dritten und vierten Jahrhundert an die erſten Grundlagen zu ihrer tyranniſchen Monarchie gelegt haben, geht unſer Autor ſofort zur Geſchichte der Patriarchen Ignatius und Photius über, die er ganz im Geiſte ſeiner ſchismatiſchen Landsleute, namentlich des Sophokles Oekonomus und J. N. Balettas [1]), auf die er ſich auch (S. 15) ausdrücklich beruft, mit den gewöhnlichen Anklagen gegen die Päpſte vorträgt. Ihm iſt die längſt widerlegte Anſicht Axiom, daß die pſeudoiſidoriſchen Decretalen die Erhöhung des päpſtlichen Primats und die Rechtfertigung der Uebergriffe der Päpſte als in uralten Kirchenſatzungen begründet zum Zwecke hatten, und Papſt Nikolaus (der im Kampfe mit den Orientalen nie Pſeudo-Iſidor gebraucht hat) dieſelben,

1) Vgl. über beide meinen „Photius“ Bd. II. S. 722 ff.

Digitized by Google

wie im Occident, ſo auch im Orient zur Geltung bringen wollte. Wir leſen (S. 4) ferner: „der ehrgeizige und prahlſüchtige Nikolaus, der ſeine Hoffnungen vereitelt ſah (wodurch? Seine willfährigen Legaten hatte man 861 recht gerne als Richter gelten laſſen), ſchrieb 862 nach der Rückkehr des Zacharias und des Rodoald an den Kaiſer (Michael III.), daß er die Abſetzung des Ignatius und die Einſetzung des Photius nicht anerkenne, und verlangte, daß der Streit vom römiſchen Stuhle entſchieden werde; auch ſchrieb er an Photius und tadelte ihn, daß er vom Laienſtande zum Patriarchen erhoben worden war“. Der Verfaſſer überſieht, daß ſchon der erſte Brief des Papſtes in dieſer Sache vom Sept. 860 dieſen Tadel enthielt und dieſer ihn nicht erſt ausſprach, als er „ſeine Hoffnungen vereitelt ſah“. Wenn er dann weiter bemerkt: „Papſt Nikolaus vergaß, ſcheint es, den Conſtantin, der 768 erhoben und an einem Tage (?) Subdiakon, Diakon, Prieſter und Biſchof ward“, ſo hat er offenbar Unrecht, die römiſche Kirche, die das Verbrechen ſo ſtrenge ahndete und in der Synode von 769 die Laienpromotionen nachdrücklich verbot, für einen von dem Herzog Toto, ſeinem Bruder, ihr aufgedrungenen Uſurpator und Gegenpapſt verantwortlich zu machen [1]). Viele der folgenden Einzelheiten ſind theils entſtellt, theils ungenau. Daß der Bulgarenfürſt Bogoris ſelbſt zur Taufe nach Conſtantinopel kam, wird weder durch Symeon Magiſter noch durch die Anreden des Photius erwieſen, da Erſterem andere Zeugen entgegenſtehen, die blos bulgariſche Große in Byzanz getauft werden laſſen, und Letzterer das durch ſeine Untergebenen und Abgeſandten Geleiſtete als

1) Vgl. Hefele, Conc.-Geſch. III. S. 401 f. 406.

ſeine That betrachten konnte und auch wirklich oft ſo betrachtet hat. Daß die Bulgaren mit einer eigenen Geſandtſchaft ſich zuerſt an Papſt Nikolaus wandten, verſchweigt unſer Archimandrit; er läßt den Papſt, blos um das Land ſeinem Stuhle zu unterwerfen und zu erndten, wo er nicht geſäet, Biſchöfe dahin abordnen, die dann jene fürchterlichen Ketzereien lehrten, über die Photius in ſeiner hier (S. 6—8) excerpirten Encyclica ſo bittere Klage geführt hat. Die von Photius projektirte Synode gegen Nikolaus ward wirklich mit Legaten der orientaliſchen Patriarchen gehalten, die unzweifelhaft legitim ſind, während die Legaten von 869, weil es ja Photius ſagt, elende Betrüger waren. Natürlich ward Photius nur wegen treuer Pflichterfüllung von Kaiſer Baſilius entſetzt und das achte Concil der Lateiner war eine ſchmähliche Pſeudoſynode, an der nur die Nachconferenz in der bulgariſchen Frage, weil ſie gegen Roms Anſprüche entſchied, ganz in der Ordnung gefunden wird. Gegen die eigenen Aeußerungen des Photius und die in ſchismatiſchen Kreiſen übliche, beſonders von Elias Meniates vertretene Auffaſſung darf keinerlei Zweifel aufkommen. Selbſt das Lob des Photius für Johann VIII. findet keine Stelle; der Leſer erfährt nur (S. 12), daß dieſer Papſt (wegen Bulgariens) ebenſo großen Zorn gegen Ignatius hegte, wie Nikolaus und Hadrian II. gegen Photius. Bei den weiteren Verhandlungen werden wir (S. 15) belehrt, daß Stephan V. der erſte Papſt war, der deutlich (im Briefe an Kaiſer Baſilius) die päpſtliche Unfehlbarkeit [1])

1) *τὸ ἀναμάρτητον τοῦ πάπα.* Die neueren Griechen verwechſeln die Unfehlbarkeit mit der Sündloſigkeit. S. meinen Photius Bd. II. S. 723. N. 57.

ausſprach. Daſſelbe hatte auch Dr. Pichler [1]) behauptet; ich hatte dagegen erklärt [2]), der betreffende Ausdruck beziehe ſich nur auf die ſittliche Tadelloſigkeit des Papſtes Marinus, welcher Erklärung Pichler ſich nachher vollkommen angeſchloſſen hat [3]). Aus Pichler, aber ſicher nicht unmittelbar (denn ſonſt hätte er aus dieſem noch Manches lernen können, was er nicht weiß), ſondern mittelbar, aus einem griechiſchen Referate über den erſten Band, hat Dimitrakopulus wohl geſchöpft, da er in derſelben Weiſe und ſogar mit Beibehaltung der Phraſe fortfährt, dem Stephan ſei hierin Leo IX. im Schreiben an Cärularius „gefolgt“ [4]). Nun auf einmal (S. 16) geht der Archimandrit auf frühere Zeiten des Papſtthums zurück; er ſchildert die Päpſte Zephyrinus und Kalliſtus mit den ſchwärzeſten Farben und ſtellt ſie insbeſondere als Noetianer dar mit Berufung auf das neunte Buch der Philoſophumena des Biſchofs Hippolytus von Portus (sic). Ihm, der in Leipzig wohnt, iſt Döllinger's vortreffliche Schrift [5]) völlig unbekannt geblieben und ſein Scharfſinn reichte nicht aus, den Gehalt jener Anklagen und die Parteiſtellung des Anklägers zu durchſchauen. Ja, daß Papſt Marcellinus „im Tempel der Iſis und der Veſta“ den Götzen geopfert habe, iſt ihm eine unbeſtreitbare, vom Papſt Damaſus bezeugte Thatſache. Natürlich fehlen auch Liberius und Honorius nicht und mit Erſterem wird der „Arianer“ Felix verbunden. Anaſtaſius II.

---

1) Geſchichte der kirchl. Trennung I. S. 201. 256. 546.

2) Chilianeum Bd. IV. S. 67. 68.

3) a. a. O. Bd. II. S. 784. Zuſ. I, 2. Vgl. Archiv f. kathol. K.R. XIV. S. 142 f.

4) ἠκολούθησε vgl. Pichler I. S. 256.

5) Hippolytus und Kalliſtus. Regensb. 1853.

Digitized by Google

ſoll Neſtorianer geweſen ſein, und zwar nach dem Zeugniß des Bibliothekars Anaſtaſius [1]). Wir wundern uns, daß die Päpſtin Johanna fehlt, und Johann XXII. als Chiliaſt den Ketzern beigezählt wird, während er eben nur wegen derſelben Meinung verdächtigt werden kann, welche gerade an den Griechen die abendländiſche Kirche reprobirte [2]). An ihn reihen ſich: Johann XXIII., zu Conſtanz als Läugner der Unſterblichkeit, der Auferſtehung der Todten, als Lügner, Simoniſt, Meineidiger, Mörder verurtheilt, Eugen IV. zu Baſel als Häretiker verdammt, und Leo X., der „Verächter des Chriſtenthums". Das ſind nur wenige Beiſpiele von denen, die unſer Archimandrit geben könnte. Aber vom ſechzehnten Jahrhundert eilt er in das zehnte zurück; denn er kann doch unmöglich die römiſche Pornokratie mit Stillſchweigen übergehen. Da erfahren wir nicht nur, daß Sergius III. mit der Marozza (hier Maruſa genannt) den nachmaligen Papſt Johann XI. erzeugte, ſondern auch, daß Papſt Lando der gemeinſame Liebhaber der beiden Töchter Theodora's und ſeine drei Nachfolger Creaturen derſelben waren [3]). Natürlich iſt auch Octavian (ὁ σπόρκος) nicht vergeſſen, der zuerſt ſeinen Namen geändert hat. Endlich erfahren wir noch hier, daß der Patriarch Sergius von Conſtantinopel (999—1019) nicht nur die Schriften des Photius beſtätigte und die Neuerungen der Lateiner verdammte, ſondern auch den Papſt Chriſtoph (903) aus den Diptychen ſtrich, weil er zuerſt den verderblichen Zuſatz der Lateiner in das Symbolum eintrug.

1) Vgl. zu den zuletzt angeführten Behauptungen Döllingers Papſtfabeln S. 48 ff. 124 ff.

2) Hefele, Conc.geſch. Bd. VI. S. 522 ff.

3) Daſ. Bd. IV. S. 550 ff. Döllinger Lehrbuch I. S. 425 f.

Ein Anonymus und der ſpätere Maximus Mergunius, deren Aeußerungen Allatius mittheilt, ſind die einzigen Belege.

II. Die Verhandlungen zwiſchen Griechen und Lateinern von Cärularius bis zum fünfzehnten Jahrhundert ſind zwar nicht erſchöpfend, aber mit größerer Ausführlichkeit dargeſtellt. Die griechiſchen Quellen ſind allein maßgebend, namentlich der Patriarch Michael Cärularius. Daß die Lateiner das Alleluja blos am Oſtertage ſangen, wird entſchieden nach Sozomenus (VII. 19) behauptet; daß dieſer ſich irren konnte, kommt dem Verfaſſer nicht in den Sinn. Cardinal Humbert lügt, wenn er von einer Retractation des Niketas Stethatus [1]) ſpricht. Die drei römiſchen Legaten, die im Sommer 1054 in Conſtantinopel waren, werden mit Cärularius als Betrüger und Abgeſandte des Argyrus bezeichnet; gleichwohl wird das gegen ſie von dem genannten Patriarchen erlaſſene Urtheil als Verdammung der Lateiner überhaupt geltend gemacht. Die Synode des Cärularius iſt eine ökumeniſche und die anderen Patriarchen ſtimmten vollkommen bei (S. 25. 26) [2]); was freilich Petrus von Antiochien nachher an den Byzantiner ſchrieb, könnte dieſen Conſens zweifelhaft machen; es wird daher ganz übergangen, gleichwie auch die den Schismatikern nicht ſehr erfreulichen Aeußerungen des Theophylaktus. Raſch werden wir in das zwölfte Jahrhundert zu Petrus Chryſolanus und ſeinen griechiſchen Opponenten geführt, von denen einige Schriften durch unſeren Autor herausgegeben wurden [3]). Von der Diſputation des Anſelm

1) Vgl. *Βιβλιοθ. ἐκκλ.* t. I. p. *ε'*. Daſelbſt ſteht auch p. 18—36 die früher nur lateiniſch gedruckte Streitſchrift dieſes Niketas.

2) So Blaſtaus und G. Phrantza bei Pichler I. S. 260.

3) *Βιβλ. ἐκκλ.* t. I. p. 36 sq. Schriften von Phurnes, Euſtratius und Nikolaus von Methone.

Digitized by Google

von Havelberg wird nur die Aeußerung des Erzbiſchofs von Nikomedien über den päpſtlichen Hochmuth [1]) und von den Verhandlungen unter Manuel Comnenus nur die Synode unter Michael Anchialus 1170 [2]) der Erwähnung würdig befunden. Von irgend einer den Lateinern, auch den Kreuzfahrern, durch die Griechen zugefügten Unbill weiß unſere Hiſtoria nichts zu vermelden; dagegen ſind die lateiniſchen Gräuelthaten bei der Eroberung von Theſſalonich (1185) und der Inſel Cypern (S. 34—41) ziemlich eingehend dargeſtellt. Gegen Leo Allatius polemiſirt unſer Autor wegen einer Aeußerung über die Strafgeſetze gegen die Ketzer, die er den Päpſten und dem Katholicismus aufbürdet; er redet, als wiſſe er nichts von den in der orientaliſchen Kirche ſtets ſo hoch gehaltenen kaiſerlichen Geſetzen und als wenn bei den Griechen niemals Häretiker äußere Strafen erlitten hätten, dieſe überhaupt nur bei den Lateinern vorgekommen ſeien; ſelbſt die Proteſtantenverfolgung in Barletta wird nach der atheniſchen Zeitung „Zukunft“ in das Feld geführt. Nun folgt die Schilderung der lateiniſchen Eroberung von Conſtantinopel (1204), der allerdings verabſcheuungswürdigen Frevelthaten der Eroberer, des lateiniſchen Patriarchen Thomas Moroſini, der nach Niketas Choniates „beſſer genährt als ein gemäſtetes Schwein“ wegen ſeiner „Polyſarkia“ bezeichnet wird, ſowie des nicht minder abſtoßenden päpſtlichen Legaten Pelagius [3]). Sehr kurz geht der Verfaſſer über die von Papſt Gregor IX. mit dem in Nicäa reſidirenden

1) Pichler I. S. 264 f.
2) Daſ. S. 271.
3) Vgl. Pichler I. S. 306 ff. 315. 318.

Patriarchen Germanus II. gepflogenen Verhandlungen [1]) hinweg, bei den folgenden unter Innocenz IV. benützt er einerſeits die von ihm — jedoch nicht vollſtändig — edirten Aufzeichnungen des Nikephorus Blemmida [2]), andererſeits einen Brief Friedrichs II. an den griechiſchen Kaiſer Johannes [3]), der gegen die päpſtliche Geſandtſchaft agirt, die lateiniſche Kirche vielfach anklagt und die griechiſche Orthodoxie rühmt. Der Brief iſt offenbar von einem an Friedrichs Hofe lebenden Griechen verfaßt, entſpricht aber ganz dem Standpunkte dieſes Kaiſers, der voll von Haß gegen den römiſchen Stuhl und völlig ungläubig war, ſo daß er ebenſo gut, wie bei den Muſelmännern ein Muſelmann, bei den Schismatikern ein Schismatiker ſein konnte. Wichtiger als die früheren Unionsverſuche ſind die von Michael Paläologus, der 1261 Conſtantinopel wieder eroberte, allerdings nur aus Politik eingeleiteten, bei deren Darſtellung Pachymeres, Nikephorus Chumnus und Gregoras benützt werden. Der Patriarch Johann XI. Bekkus (Veccus), der „Führer der Lateiniſch-Geſinnten", wie ſeine Gefährten ſtehen in ungünſtigem Lichte da; das Concil von Lyon wird ganz verworfen. „Nur einige Lateiner ſagen, daß die Geſandten des Kaiſers in der Synode von Lyon zugegen waren und die Union dort annahmen" [4]).

---

1) Daſ. S. 329. Hefele, Conc.geſch. V. S. 923 ff.

2) *Βιβλ. ἐκκλ.* t. I. p. 387 seq.

3) Müller et Miklosich Acta Patr. Cpl. t. III. p. 72. ed. Wien 1865.

4) p. 65. 66, wo hiefür Maimbourg citirt wird. Gegen die Betheiligung des Georg Akropolita werden deſſen polemiſche Schriften wider die Lateiner angeführt und gegen die Synode überhaupt das Stillſchweigen der Griechen über anderweitige Forderungen ſowie die kaiſerliche Erklärung gegen jede Aenderung des Symbolums geltend gemacht.

Digitized by Google

„Die Lateiner lügen über die Union. Hätte ſie auch ſtattgefunden, ſo wäre ſie doch nur vom Kaiſer und wenigen Perſonen ausgegangen und wegen ihrer Verwerfung durch die Mehrheit und die drei anderen Patriarchen des Orients ungiltig geblieben“ (S. 68). Aber ausführlich wird die Tyrannei des Kaiſers in der Durchführung der Union erzählt, mit der freilich die Vorwürfe Roms über Läſſigkeit in Contraſt ſtehen, die zuletzt zur Bannbulle Martins IV. führten. Der folgende Kaiſer Andronikus, der dem Latiniſiren ein Ende machte, wird natürlich ſehr verherrlicht (S. 80 f.). Die dem Patriarchen Bekkus beigelegte Retractationsſchrift (S. 81—83) ſcheint uns deſſen ſpäteren Schritten und Schriften nach nur ein von ſeinen Gegnern ihm vorgelegter Entwurf zu ſein, hätte er dieß unterſchrieben, ſo wäre das Exil kaum über ihn verhängt worden; doch wird von ſeinen Widerſachern ſein ſpäteres Verhalten wie eine Revocation jener Schrift betrachtet und behauptet, daß er ad vomitum zurückgekehrt ſei (S. 87). Ganz kurz werden die Verhandlungen unter den Päpſten Johann XXII., Benedikt XII. und Urban V. [1]) angeführt. Die von dem Kaiſer Johann Paläologus am 18. Oktober 1369 zu Rom abgelegte professio fidei [2]) iſt nach unſerem Autor erdichtet und „geſchmiedet in den unterirdiſchen Höhlen, in denen auch der vom Himmel herabgeſandte Brief des Apoſtels Petrus, die goldene Bulle des großen Conſtantin und andere Pſeudoepigrapha geſchmiedet wurden“, weil Georg Phrantza und Chalkokondyles ſie nicht erwähnen und ein Anonymus

---

1) Pichler I. S. 357 ff. 377.

2) Raynald. a. 1369 n. 2. Allat. de cons. p. 845. Pichler I. S. 378. Hefele, Conc. VI. S. 614.

Digitized by Google

bei Allatius über den römiſchen Aufenthalt des Kaiſers ganz Anderes berichtet (S. 98). Die lateiniſchen Zeitgenoſſen haben auch den ſpäteſten Griechen gegenüber gar keinen Anſpruch auf Glaubwürdigkeit; ſie ſind alle „griechenfeindlich" und unſer Autor muß überall ſeinem Motto treu bleiben: »Roma numquam amica Graecorum, et si quando amica, non diu«.

Von wiſſenſchaftlicher Bedeutung ſind in dieſer langen Erörterung einzig die aus Handſchriften uns mitgetheilten griechiſchen Texte. Dahin gehören: a) eine Stelle aus einem Briefe des Patriarchen Germanus II. an Papſt Gregor IX. nach einem Moskauer Codex [1]); b) mehrere Stellen aus der von Job Jaſites unter Michael Paläologus verfaßten Apologie gegen die vom Kaiſer vorgebrachten Unionspoſtulate nach einer Münchener Handſchrift, die auch von mir benützt ward [2]); c) eine kurze Stelle aus dem Dialog des Baſilius von Achrida mit einem Lateiner [3]); d) ein Dokument über die Verfolgung der unionsfeindlichen Mönche auf dem Berge Athos unter Michael Paläologus [4]), gegen deſſen Glaubwürdigkeit ſich aber viele Bedenken er-

1) Aus Cod. Mosqu. 208. p. 530 mitgetheilt p. 49. Die Stelle bei Pichler I. S. 325 f. iſt etwas verſchieden.

2) Cod. Monac. 68 saec. 16 (daraus Stellen in meinem Photius Bd. II. S. 525 f. N. 49 vgl. S. 519. N. 15. 19; mehrere folgen im dritten Bande). Dimitrakopulos, der im zweiten Bande der „kirchlichen Bibliothek" das Ganze herauszugeben verſpricht, liefert einzelne Stellen p. 26—28 (bezüglich der Synode des Cärularius) p. 61. 62. 67. (über die Verhandlungen im dreizehnten Jahrhundert unter Michael Paläologus ſelbſt).

3) p. 32 not. aus Cod. Mon. 66 p. 74, den ich gleichfalls in meinem dritten Bande benützt habe.

4) p. 70—74 aus dem citirten Cod. Mosqu. 208.

Digitized by Google

heben. Denn 1) iſt die Jahrzahl, wie auch der Herausgeber zugeben muß, durchaus falſch und auch die vorgeſchlagene Aenderung (6791 ſtatt 6793) nicht befriedigend; 2) ebenſo falſch iſt die behauptete Reiſe des Kaiſers und des Patriarchen Johannes nach Italien; 3) die Reiſe nach dem Berge Athos zweifelhaft; 4) die Schilderung der Todesarten der Mönche trägt das Gepräge der Dichtung; die des einen Kloſters werden durch Waſſer, die des anderen durch Feuer, die eines dritten durch das Schwert zum Tode gebracht; einige werden nach Italien exilirt, als ob der griechiſche Kaiſer Herr in Italien geweſen wäre. Dazu kommt e) eine Urkunde, worin die Kaiſerin-Wittwe Theodora nach dem Tode des Michael Paläologus (1282) ihre Rechtgläubigkeit betheuert und ihre Zuſtimmung zu allen Synodalbeſchlüſſen bezüglich ihres Gemahls erklärt, der wie ein von der Kirche Ausgeſtoßener aller kirchlichen Suffragien beraubt wurde [1]); f) ein Synodalerlaß des Patriarchen Gregor von Cypern [2]) über die Biſchöfe und Geiſtlichen, die mit Michael Paläologus die Union angenommen und vom Patriarchen Bekkus die Weihen erhalten hatten, deren Verdammung und Abſetzung eine ſtarke Partei verlangte; g) ein Brief deſſelben Patriarchen an Erzbiſchof Johann von Epheſus über ſeine Ankläger, den Referendar Escammatismenus und den Chartophylax Georg Moschampar, h) ein Zeugniß der Orthodoxie, ausgeſtellt von der Synode in Conſtantinopel für den abtretenden Patri-

1) 78—80 aus Cod. Vindob. 245.

2) Früher Georg. Seine ſonſtigen Schriften bei Migne PP. gr. t. CXLII. p. 234 seq. mit deſſen Biographie und den Diſſertationen von B. A. de Rubeis.

Digitized by Google

archen Gregor von Cypern[1]. **i) Zeugniß des Erzbiſchofs Johannes von Epheſus zu Gunſten desſelben Patriarchen,** den er früher als Gottesläſterer verurtheilt hatte[2]. Die Veröffentlichung dieſer Dokumente iſt immerhin dankenswerth und gibt unſerem Buche einen Werth, den ihm die Darſtellung des Autors nicht entreißen kann.

III. Die Vorverhandlungen zur Synode von Florenz[3] beginnen unter dem Pontificate Martin's V, dem Kaiſer Manuel Paläologus 1415 durch den Senator Johann Eudämon den Wunſch nach kirchlicher Union ausdrücken ließ (S. 99). Gerne ging der Papſt darauf ein; er ſchickte Geſandte an den Kaiſer und zählte ihm die Vortheile der Union auf. In ihren Antworten bezeichneten der Kaiſer und der Patriarch freie Prüfung der Controverſen und Abhaltung einer ökumeniſchen Synode, und zwar in Conſtantinopel, für nothwendig. Der Papſt war dazu bereit; er ſandte 1423 den Anton Maſſanes ab, der in neun Punkten[4] ſeine Poſtulate vorlegte; ſchon war der Cardinal Julian Ceſarini zum Legaten deſignirt. Sehr übel wird es dem Papſte genommen, daß er ſein Zugeſtändniß bezüglich der Abhaltung des Concils in der griechiſchen Hauptſtadt zurücknahm; aber die Synode von Siena war (1424) auf dieſen Antrag nicht eingegangen[5] und wichtige Gründe ſprachen

1) Dieſe drei letzteren Aktenſtücke aus cod. Vindob. 67 bei Dimitrakopulus p. 84—86, 88—90.

2) Aus Cod. Vindob. 288 mitgetheilt p. 90—92.

3) Vgl. hierzu Zhiſhman die Unionsverhandlungen zwiſchen der oriental. und der röm. Kirche ſeit dem Anfang des 15. Jahrh. Wien 1858 und Hefele in der Quartalſchrift 1847. H. 1.

4) Dieſelben ſammt den Antworten der Byzantiner ſtehen aus cod. Mosq. 352 bei Dimitrak. p. 100—103. Vgl. Pichler I. S. 384.

5) Pichler l. c. § 61.

Digitized by Google

für einen Ort in Italien, worauf auch der Kaiſer einging, während der Patriarch und viele andere Griechen wider-ſtrebten. Unſer Autor folgt in Allem unbedenklich dem genugſam bekannten [1]) griechiſchen Hiſtoriker Sylveſter Syro-pulus. Eugen's IV. Selbſtaufopferung und äußerſt ſchwierige Lage finden nirgends eine billige Würdigung; ſein Streit mit der Synode von Baſel, die 700 Biſchöfe gezählt haben ſoll (S. 105 und 151), obſchon großentheils gerade durch das Beſtreben herbeigeführt, den Wünſchen der Griechen gerecht zu werden, wird in der gehäſſigſten Weiſe ausge-beutet; die Verhandlungen werden oberflächlich ſkizzirt und nur da, wo es dem Autor zweckdienlich ſcheint, die Conci-lienſammlung Harduin's [2]) beigezogen; was die Lateiner zu Ferrara und zu Florenz ſagten, waren leere Reden und Verdrehungen (S. 118, 119), die Reden des Markus von Epheſus aber unwiderlegbar (S. 120. 121). Die Griechen ſollten in Florenz wie in Ferrara durch bittere Noth mürbe gemacht und den Lateinern unterworfen werden. Dieſe waren ſo unwiſſend, daß ſelbſt die tüchtigen unter ihnen die Definitionen der früheren ſieben allgemeinen Concilien nicht kannten (S. 118). Zum Glück für die Griechen trat die Union nach der Rückkehr des Kaiſers nicht in's Leben, viele Theilnehmer, wie Anton von Hera-klea, widerriefen; eine Synode zu Jeruſalem verdammte das Concil von Florenz (1443); die päpſtlichen Ge-ſandten richteten nichts aus [3]) und viele Schriftſteller [4])

1) Hefele, Quartalſchr. 1847. II. S. 187—189.

2) Nach Dimitrakopulus p. 107 war es Dorotheus von Mitylene, der die Akten zuſammentrug; Andere denken an Beſſarion. Hefele a. a. O. S. 185.

3) Vgl. Hefele a. a. O. 1848. II. S. 185 ff.

4) Die Apologie der Cleriker von Conſtantinopel über Nichtan-

Digitized by Google

erhoben ſich gegen den Latinismus (S. 152—159). Kaiſer Johannes Paläologus ſtarb am 31. October 1449 und ward wegen ſeiner kirchlichen Politik ohne alle kirchlichen Ehren in dem Kloſter des Pantokrator begraben. Vor ſeinem Tod ſoll er privatim die Pſeudounion bereut, aber nicht öffentlich widerrufen haben [1]). „Reute ſie ihn, ſo hat er ſeine Seele gerettet, wo nicht, ſie verloren (S. 160. 161). Seine Thorheit führte den Untergang des byzantiniſchen Reiches herbei. Die Synode von Florenz war nach Phrantza der erſte und wichtigſte Grund der Einnahme Conſtantinopels durch die Türken“. Das vermochte die kraftlos und ungiltig gebliebene Union! Unter dem letzten Kaiſer Conſtantin ward 1450 bei St. Sophia im Beiſein der Patriachen Philotheus von Alexandrien, Ananias von Antiochien und Theophanes von Jeruſalem, der latiniſirende Patriarch Gregor synodaliter entſetzt, Athanaſius ſtatt ſeiner erhoben, das Florentinum verworfen. Zwar hat der „Papſtanbeter“ Leo Allatius die von ihm herausgegebenen Akten für unächt erklärt [2]); aber der Patriarch Doſitheus von Jeruſalem, der ſie genauer gab [3]), ihn vollſtändig widerlegt, wie das

---

nahme der Union und der Antirrhetikus des Johannes Eugenikus ſtehen im *Τόμος καταλλαγῆς* Jaſſy 1694, die drei Abhandlungen des Hieromemnon und Dikaiophylax Theodor Agallianus daſ. und im *Τόμος Ἀγάπης* (1698) und im *Τόμος χαρᾶς* (1705). Dazu kommen die Schriften von Georg Gemiſtus, Georg Amerutzes, Theophanes, Monachus u. A.

1) Dafür ſind Marc. Eph. ep. ad Theophan. Cod. Mon. 256 p. 279 (von mir edirt bei Migne CLX p. 1096 seq., wo aber das nicht ausdrücklich geſagt iſt), Georg. Schol. apud Dosith. de Patr. Hier. L. X c. 13 und Manuel Rhetor angeführt.

2) Allat. de cons. p. 1183. 1186, ebenſo Hefele a. a. O. S. 211.

3) Im *Τόμος καταλλαγῆς*. Vgl. denſelben de Patr. Hier. p. 914.

Digitized by Google

auch von neueren Griechen [1]) geſchehen iſt (S. 161—163), als freilich Sultan Muhamed Conſtantinopel bedrohte, bat der Kaiſer den Papſt Nicolaus V. um Hilfe. Darauf kam Cardinal Iſidor im November 1452, ohne die geringſte Hilfe [2]) zu bringen. Georg Scholarius entflammte die Mönche und das Volk gegen die Unionsfreunde und die Lateiner [3]); man zog bereits die Herrſchaft der Türken der Vereinigung mit den abendländiſchen Ketzern vor. Nur Anathema dem Florentinum! Alles Andere war Nebenſache — ſelbſt der Fall Conſtantinopels im Jahre 1453, der viel troſtreicher erſchien, als die lateiniſche Eroberung von 1204. Das Reſultat aus Allem iſt: das Florentinum war ein Pſeudoſynedrium, ſchlecht und voll Zwang, verabſcheut von den Katholiken zu Baſel, verurtheilt von den „ökumeniſchen“ Synoden des Orients, zu denen noch die des Patriarchen Symeon von 1484 kam. Es hat keine Geltung und wird keine haben. Niemals! Niemals! (S. 173.)

Fragen wir nach den Gründen der Verwerfung des Florentiner Concils, dem nicht blos der ökumeniſche Charakter abgeſprochen, ſondern auch totale Nichtigkeit, Tyrannei und abſcheuliche Geſetzwidrigkeit beigelegt wird, ſo erhalten wir folgende [4]). 1) „Man kam nicht im Namen Gottes, ſondern im Namen der Welt zuſammen“ (S. 150). Das mag

1) *Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα κωνσταντίνου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων* t. I. Athen 1862 in der Abhandlung über die letzte Synode der Orthodoxen bei St. Sophia.

2) Daß gar nichts für die Griechen geſchah, iſt unwahr. S. Hefele S. 220, Pichler I, S. 402.

3) S. den Brief aus Cod. Mosqu. 208 bei Dim. p. 166—172.

4) Die meiſten derſelben widerlegt Natal. Alex. Hist. eccl. Saec. XV. XVI. dissert. X. art. 1.

wahr ſein von Seite der meiſten Griechen und ihres Kaiſers; aber gilt es darum von allen Theilnehmern, auch von Eugen IV., der ſo große Opfer für das Unionswerk gebracht hat? „Ja; denn der verſchlagene Papſt Eugen zitterte vor den Drohungen der Synode von Baſel“. Aber hat er denn dieſe Drohungen damit abgewendet oder abzuwenden hoffen können? Konnten ihn die Griechen etwa gegen die Baſeler ſchützen? Und hätte der Papſt auch von der Union ſich einen Vortheil in dieſem Kampfe verſprochen, waren darum ſeine Abſichten unrein, nur weltlicher Natur?[1]) Und geſetzt, alle Theilnehmer der Synode waren vom Geiſte der Welt und von irdiſchen Zwecken geleitet, folgt daraus die Ungiltigkeit der Decrete? Oder waren alle Theilnehmer der älteren ökumeniſchen Synoden ſtets Heilige, müſſen ſie es nothwendig ſein? Allein 2) „die Synode iſt in dem Dogma vom heiligen Geiſte den Worten des Evangeliums entgegen“. Dieſe hundertfach widerlegte Behauptung iſt mit keinem neuen Beweiſe geſtützt; ja was Joſeph von Methone und Beſſarion dagegen vorbrachten, noch von keinem Schismatiker erfolgreich zurückgewieſen worden! Hr. Dimitrakopulus hat ſeinen Leſern kein Jota von den Antworten der Lateiner mitgetheilt. 3) „Die Synode hatte keine Befugniß, dem Symbolum der erſten und der zweiten Synode das von den ökumeniſchen Synoden verbotene Filioque beizufügen“. Aber welche Befugniß hatte man 381 in Byzanz, dem nicäniſchen Symbolum etwas beizufügen? Welche ökumeniſche Synode hat das Filioque ausdrücklich verboten? Welchen Sinn hat das Verbot der dritten und der vierten Synode, neue Glaubensformeln

1) Vgl. auch Jos. Methon. Dial. Migne CLIX. p. 988 seq.

Digitized by Google

aufzuſtellen, und welches iſt ſein Umfang? Darauf hätte der Autor erſt zu antworten. 4) „Es herrſchte keine Freiheit im Reden und Alles hing vom Kaiſer ab“. Aber der ſo ſehr verherrlichte Markus von Epheſus konnte höchſt beleidigende Dinge ſagen, die Lateiner geradezu für Häretiker erklären, ungeahndet ſeine Unterſchrift verweigern; Doſitheus von Monembaſia die Union als Verrath am Dogma bezeichnen u. a. m. Wenn der Kaiſer die Reden des Anton von Heraklea ſcharf rügte und dieſen nebſt Markus von Epheſus an den zwei letzten Berathungen nicht Theil nehmen ließ (S. 126. 127), ſo war das noch keine Beeinträchtigung der Freiheit der Synode. 5) „Sehr Viele unterſchrieben nicht, namentlich a) Markus von Epheſus, der zugleich die Stelle der Patriarchen von Antiochien und Jeruſalem vertrat [1]), b) der Patriarch Joſeph von Conſtantinopel, der ſchon vor Unterzeichnung der Definition geſtorben war, c) Iſaias von Stauropolis und der Biſchof von Iberien, die ſich heimlich entfernt hatten (S. 143), d) der Nomophylax der Hauptkirche Johannes Eugenikus, Bruder des Markus, der nachher gegen die Union ſchrieb, e) der Biſchof von Lacedämon, f) der Prinz Demetrius“. Aber daß einzelne Griechen nicht unterſchrieben, kann wahrhaftig nichts beweiſen; auch die Definition von Nicäa unterſchrieben einige Biſchöfe nicht; die dritte Synode hatte den Johannes von Epheſus zum Gegner; ſchon Photius ſuchte zu zeigen, daß viele den ökumeniſchen Synoden widerſtanden oder von ihnen

1) Aber Stellvertreter für Jeruſalem war urſprünglich Dionys von Sardes, nach deſſen Tod Doſitheus von Monembaſia. Für Antiochien war Markus auch nicht der einzige Vertreter, ſondern mit Iſidor von Rußland. Vgl. Hefele a. a. O. 1847. S. 195. 196. Pichler I. S. 396. Dimitrakop. S. 108.

Digitized by Google

abfielen, ohne daß dadurch ihre Giltigkeit aufgehoben ward [1]). Nicht einmal die Vertretung der orientaliſchen Patriarchen iſt abſolut nothwendig, wie die Orientalen zur Zeit der ſiebenten Synode anerkannten [2]). Was aber den Patriarchen Joſeph betrifft, ſo hatte er in einer eigenen Urkunde [3]) kurz vor ſeinem Tode ſeine Zuſtimmung in unzweideutiger Weiſe erklärt. Wohl wird auch dieſes Aktenſtück als unächt bezeichnet (S. 136), aber mit völlig unzureichenden Gründen. Denn wenn eingewendet wird, Joſeph habe den Papſt früher nie als Oberen anerkannt, ſorglich ſeine Vorrechte gewahrt und ſtandhaft die alten Dogmen ſeiner Kirche vertheidigt, ſo iſt dagegen zu erinnern, daß auch nach Syropulus (S. 133) eine Aenderung in ſeinen Geſinnungen ſelbſt bezüglich des wichtigſten Streitpunkts eintrat. Was gegen die Aechtheit aus dem Datum des 9. Juni, dem Tage vor dem Tode des Patriarchen, folgen ſoll, iſt nicht abzuſehen; daß die Definition dieſes Schriftſtück nicht erwähnt, und daß Syropulus darüber ſchweigt, iſt wohl begreiflich. Daß ſtatt des ſonſt üblichen Jahres der Welt neben der Indiktion die chriſtliche Aera (1439) gebraucht iſt, hat bei einem, auf lateiniſchem Boden und zunächſt für die Lateiner abgefaßten Aktenſtück an ſich kein Bedenken [4]). Ob der Patriarch plötzlich unter dem Eſſen, wie Syropulus will, oder nach dem Eſſen ſtarb, iſt für die Frage der Authentie der Urkunde ohne alle Bedeutung;

1) Collect. et Demonstr. q. 6. al. 10. Vgl. m. Photius Bd. II. S. 570.

2) Mansi XII. 1128 seq. Photius v. Cpl. Bd. I. S. 249.

3) Hard. IX. 405. Hefele a. a. O. S. 247.

4) Uebrigens findet ſich die chriſtliche Aera auch ſonſt von Griechen des 15. Jahrhunderts gebraucht. Ideler Chronologie II. S. 464. 1. Aufl.

Digitized by Google

denn das Aktenſtück hat darüber nichts und die Unrichtigkeit würde nur den Compilator der Akten treffen. 6) „Die Unterſchrift und alles von Papſt Eugen Geſagte und Vollführte war geſetzwidrig und ungiltig, weil er dreimal von der Baſeler Synode, die 700 Biſchöfe zählte und ſtatt ſeiner Felix V einſetzte, abgeſetzt ward und zwar als Simoniſt, Schismatiker, Häretiker, als meineidig und unverbeſſerlich". Wie? Als die Griechen nach Italien reisten, kannten ſie bereits den Zwieſpalt zwiſchen dem Papſte und der Synode; ſie hatten ſich für Erſteren entſchieden, und zwar mit ſehr guten Gründen [1]), die leidenſchaftliche Verblendung der Baſeler — die übrigens niemals ſiebenhundert Biſchöfe zählten, im Februar 1438 auf 25 Biſchöfe und Aebte herabgeſchmolzen waren, in der Sitzung vom 16. Mai 1439, in der Eugen als Häretiker verurtheilt ward, und zwar in Abweſenheit der Mehrzahl der Biſchöfe und aller Geſandten der Fürſten, nicht einmal 20 Biſchöfe zuſammenbringen konnten [2]) — iſt mit dem Wageſtück des Dioskorus vergleichbar und konnte der Legitimität Eugen's und ſeiner Akte keinen Eintrag thun. 7) „Diejenigen Griechen, die zu Florenz beiſtimmten, thaten das nicht frei, ſondern theils aus Zwang, wie der Erzbiſchof von Heraklea, der von Anchialus, Syropulus u. A., theils dem Kaiſer zu Liebe, wie der Erzbiſchof von Amaſea u. A., theils vom Cardinal-Purpur gelockt, wie der „dreimal unſelige" Beſſarion und der ruſſiſche Metropolit Iſidor, Andere wegen der vom Papſte empfangenen Geldſummen [3]), wie Dorotheus

1) Vgl. Georg. Trapez. ep. ad Joh. Palaeol. Migne PP. Gr. t. CLXI. p. 896 seq.

2) Döllinger Lehrb. der K.G. II. S. 334. 339.

3) Vgl. Jos. Methon. l. c. p. 984 seq. 1080. 1085 über dieſe Anklagen.

Digitized by Google

von Mitylene, Makarius von Nikomedien, der Skeuophylar Theodor Xanthopulus, während Andere das Geſchehene nachher verläugneten" (S. 151. 152). Es ſind dieſe Anklagen, die Syropulus nicht erwieſen hat, wahrhaft empörend. „Dieſer Mann", ſagt Hefele [1]), „wird ſonſt nicht müde, die Dürftigkeit der Griechen mit den grellſten Farben zu malen und bitter zu klagen, daß die Lateiner ihnen nicht Geld genug verabreichen ließen. Sobald es aber in ſeinen Kram paßt, ſieht er in dieſer Verabreichung nichts als Beſtechung, obgleich ſeinem eigenen Geſtändniſſe gemäß der Papſt den Griechen contractmäßig noch ziemlich viel ſchuldig war. Uebrigens muß Syropulus ſelbſt geſtehen, daß die Bezahlung des größeren Theils der Unterſtützungsgelder erſt nach geſchloſſener Union erfolgt ſei". Was den Beſſarion und den Iſidor betrifft, ſo findet ſich keine Spur von einem früheren Verſprechen des Cardinalats, das ſie am 18. December 1439 wegen ihrer hohen Verdienſte um die Union und in praktiſcher Anerkennung derſelben erhielten; Beſſarion war mit den übrigen Griechen heimgekehrt und keineswegs in Florenz geblieben [2]). Die Standhaftigkeit beider Männer, und beſonders des ſchwer geprüften Iſidor, beweiſet, daß ſie ihrer Ueberzeugung gemäß handelten. Ebenſo haltlos iſt die Behauptung (S. 127), dem Protoſyncellus Gregor, einem begabten und eifrigen Unionsfreunde, ſei das Patriarchat von Conſtantinopel ſchon vor der Union verheißen worden, erſt 1445, nach dem Tode des Metrophanes und langer Sedisvakanz, ward er zu dieſem erhoben und ſeine Schriften [3]) zeigen,

1) Hefele a. a. O. S. 255. 256.
2) Daſ. 1848. III. S. 183. N. 2.
3) Migne PP. gr. t. CLX. p. 13—248.

daß er mit theologiſcher Ueberzeugung an der Union hing. Die kleinlichen Verdächtigungen gegen ſo hervorragende Männer ſprechen nicht für die Güte der Sache, der ſie dienen ſollen.

Die griechiſchen Schismatiker ſind heutzutage hartnäckiger als je. Selbſt den leiſeſten Gedanken einer Union ſtoßen ſie zurück, zumal nachdem ſie ſogar die politiſchen Folgen des Schisma als wohlthätig erkannt zu haben glauben. Ihm ſind ſie, wie Prof. Conſtantin Paparregopulus [1]) ſagt, wegen der Erhaltung der griechiſchen Nationalität zu Dank verpflichtet. Ihre politiſchen Beſtrebungen treten allenthalben in den Vordergrund, auch das theologiſche Gebiet wird von ihnen beherrſcht. Wir finden hier ein ſtarres Feſthalten an den Grundlagen, welche die Koryphäen des Schisma — Photius, Palamas und Markus von Epheſus — gelegt, eine feindſelige Abgeſchloſſenheit gegen die römiſch-katholiſche Kirche mit Benützung der proteſtantiſchen Polemik gegen den päpſtlichen Stuhl, eine Vergötterung der helleniſchen und der ruſſiſchen Nationalität, eine dem alten Byzantismus entſtammende Verquickung des Politiſchen und des Religiöſen. Seine Geſammtanſchauung dem lateiniſchen Weſten gegenüber legt unſer Archimandrit am Schluſſe (S. 173. 174) dar. „Die Urſache der Trennung der beiden Kirchen war der von den Lateinern dem Symbolum angehängte Zuſatz, dann die Herrſchſucht, die (angebliche) Sündloſigkeit (Unfehlbarkeit), die Monarchie und die Anbetung (Latrie) des Papſtes, die ungeſetzlichen Neuerungen der lateiniſchen Kirche, wie das Opfer

1) Enchirid. univ. hist. L. II. p. 125. Athen 1852, angeführt bei Dimitrakop. S. 28. 29. 99.

mit ungeſäuertem Brode, die für die Laien angeordnete Entziehung der einen Geſtalt der Eucharistie, die Taufe durch Infuſion oder Aſperſion, ſowie ihre anderen neu eingeführten Dogmen und Gebräuche. Wenn die lateiniſche Kirche das geſetzwidrig eingeführte Filioque beſeitigt, wenn ſie ihren Papſt von der Höhe ſeines Uebermuths, ſeines Stolzes und ſeiner Hoffart herabbringt, zur evangeliſchen Demuth und zur chriſtlichen Beſcheidenheit; wenn ſie ſeine tyranniſche Monarchie abwirft und ſeine nach Art des Dioskorus geſtaltete Herrſcherſtellung auf den Synoden aufhebt, wenn ſie alle entſtellenden Neuerungen ablegt, und die alten und heiligen Gewänder wieder anzieht — dann erkennt auch die katholiſche Kirche Chriſti ſie als ächte und geliebte Schweſter, als geſundes und nützliches Glied wieder an" u. ſ. w.

Bei dieſem Standpunkt der getrennten Griechen iſt eine Auseinanderſetzung nicht mehr möglich. Die Zahl der „lateiniſchen Neuerungen" iſt Legion, das freiere Urtheil über die rituellen Differenzen, das ſelbſt Photius noch 861 theilte, iſt bei den Griechen faſt völlig untergegangen und bei den Lateinern ſteht die päpſtliche Gewalt höher und glänzender, als je; für eine reuige „Rückkehr" derſelben zu den Orientalen fehlt jede Ausſicht. Uns Katholiken erübrigt nur das Gebet und das Vertrauen auf Gottes weiſe und allmächtige Vorſehung, welche die Geſchicke der Völker auf wunderbare Weiſe regiert. Aber dem Theologen und dem Geſchichtsforſcher ziemt es nicht weniger als dem Politiker, die bei den Getrennten auftauchenden Erſcheinungen, mögen ſie günſtig oder ungünſtig, erfreulich oder unerfreulich ſein, nicht aus dem Auge zu verlieren.

Digitized by Google

Hierzu mit einem kleinen Beitrage anzuregen iſt der Zweck des vorſtehenden Referates.

Dr. J. Hergenröther.

3.

1) **Die Weltgeſchichte. Ein Lehrbuch für Mittelſchulen und zum Selbſtunterricht.** Von Dr. **J. Bumüller.** 3 Bände. 6. Auflage. Freiburg. Herder. 1. und 2. Band 1866; 3. Band 1867. 1. Band 424 Seiten, 2. Band 388 S., 3. Band 747 S. Preis 6 fl. —

2) **Die Weltgeſchichte für höhere Schulen und Selbſtunterricht** überſichtlich dargeſtellt von Dr. **Karl Kieſel,** Direktor des Gymnaſiums zu Düſſeldorf. 3 Bände. 2. Auflage. Freiburg. Herder. 1. Band 1866, 635 Seiten; 2. und 3. Band 1867, zuſammen 1402 S. Preis 8 fl. 24 kr.

Dieſe zwei Geſchichtswerke dürfen mit vollem Recht eine Zierde der neueſten Literatur des katholiſchen Deutſchlands genannt werden; denn was an einem Handbuch der Weltgeſchichte zuerſt in Betracht kommt und woran ſchon hunderte ſolcher Werke geſcheitert ſind, nämlich Auswahl und Gruppirung des unermeßlichen Materials, Darſtellung und Schilderung der hiſtoriſchen Perſonen und Thatſachen, Würdigung derſelben im Licht der hiſtoriſchen Wahrheit und Gerechtigkeit, endlich Hervorhebung des die Geſchichte der Zeiten und Völker durchdringenden geiſtigen Bandes, wodurch der Fortſchritt der Geſchichte als das Werk eines höchſten Weltenlenkers erſcheint: — nach all dieſen Beziehungen ſind beide Geſchichtswerke, ſo ſehr ihnen auch die Individualität ihrer Verfaſſer ein durchaus ſelbſtändiges und eigenthümliches Gepräge aufgedrückt hat, in hohem Grade gelungen.

Digitized by Google

I. Das Werk des Herrn Dr. Bumüller kündigt ſich ſchon dadurch als eine hervorragende Erſcheinung der hiſtor. Literatur an, daß es in verhältnißmäßig kurzer Friſt die 6. Auflage erreicht hat. Der hiſtoriſche Stoff iſt mit feinem und richtigem Verſtändniß ausgewählt, die Hauptereigniſſe ſind kräftig hervorgehoben, die handelnden Perſonen lebhaft und mit plaſtiſcher Klarheit charakteriſirt. Die Hauptkulturvölker der alten, mittleren und neuen Zeit ſtehen durchaus, wie ſie es verdienen, im Vordergrund und ſind nicht blos in ihrer Machtentfaltung nach außen durch Krieg und Eroberung, ſondern weſentlich auch nach ihren ſtaatlichen und ſocialen, religiöſen und wiſſenſchaftlichen, künſtleriſchen und induſtriellen Eigenthümlichkeiten und Vorzügen geſchildert. Das ganze Werk gibt rühmendes Zeugniß einerſeits von gründlichen und umfaſſenden Studien, anderſeits von einer ſeltenen geiſtigen Friſche und Energie, welche den geſammelten hiſtoriſchen Stoff vollſtändig zu bewältigen, frei zu bearbeiten und mit überraſchender Anſchaulichkeit darzuſtellen vermochte. —

Der ächt religiöſe Geiſt des Verfaſſers tritt in den zwei gedankenreichen Einleitungskapiteln kräftig hervor. Daß die Menſchheit von Gott geſchaffen iſt und durch die Offenbarung Gottes über ihre Abſtammung und Beſtimmung belehrt wurde und belehrt werden muß, ſtellt der V. als erſte und unerſchütterliche Thatſache voran. „Wie der Seefahrer auf der unermeßlichen Waſſerwüſte irre geht, wenn er nicht zu den Himmelslichtern aufblicken kann, die ihm zeigen wo er iſt, und weiſen wohin er ſoll; wie wir ſelbſt unſern Standort auf der feſten Erde nicht wiſſen, wenn wir ihn nicht nach den Geſtirnen des Himmels ausmeſſen: ſo ſind wir auch bei jenen großen Fragen hilflos und irre, wenn

nicht der Strahl eines höheren Lichtes das irdiſche Dunkel erleuchtet .... Der erſte Menſch ſtand da — nicht ein Kind das allmählig zum Bewußtſein kommt, ſondern ein vollendeter Mann. Er erkannte ſeinen himmliſchen Vater, deſſen Odem ihn erſt belebt hatte, ihm wurde alſo die erſte Offenbarung, die Uroffenbarung, zu Theil... Das Siegel der Gottähnlichkeit war den erſten Menſchen aufgedrückt und das unentweihte Ebenbild des Schöpfers ſtrahlte aus ihrem Antlitze wie überirdiſches Licht, während die Sprache, der Herold des Geiſtes, die Macht verkündete, welche der Geiſt über alles ausübt, was nur Materie und Leib iſt" (pag. 4). Nun zeigt der V. wie die Menſchheit durch die Sünde von dieſer urſprünglichen geiſtigen und ſittlichen Höhe jählings herabgeſtürzt und allen Irrthümern und Laſtern verfallen iſt; ſie verlor das Bewußtſein des Einen wahren Gottes und ebendamit verlor ſie zugleich das Bewußtſein der Einheit des Menſchengeſchlechts. Jede Nation ſchuf ſich ihre eigenen Götter und wie dieſe den Göttern andrer Nationen fremd und feindlich gegenüberſtanden, ſo trat auch jede Nation, jeder Staat dem andern feindlich gegenüber. Statt der Liebe alſo, welche die ganze Menſchheit als Kinder Eines Gottes umſchlingen und einigen ſollte, zerriß ſie, ſobald ſie der Vielgötterei verfallen waren, unverſöhnlicher Nationalitäten- und Stammeshaß, welcher die Erde mit Strömen von Blut und allen Greueln bedeckte, bis die in Chriſtus erſchienene Wahrheit den Menſchen die verlorene Erkenntniß der Abſtammung aller Menſchen und Völker von Einem Gotte zurückgab und die Nächſtenliebe als erſte Pflicht Allen einſchärfte. So deutet der V. gleich im Eingang ſeines Werkes auf den großen Segen des Chriſtenthums hin, zugleich gibt er

Digitized by Google

dem aufmerkſamen Leſer zu verſtehen, daß die gegenwärtige Politik der Machthaber, das ſogenannte Nationalitätsprincip, nichts anderes iſt als ein furchtbarer Rückfall in den brutalſten Egoismus des Heidenthums und der Anfang eines endloſen Racen- und Völkerkriegs. — Indem der V. ſodann zu der Geſchichte der einzelnen Völker übergeht, behandelt er die älteſten derſelben, die Indier und die Chineſen, verhältnißmäßig am kürzeſten, gibt aber doch von den religiöſen und ſocialen Eigenthümlichkeiten derſelben eine lehrreiche Schilderung, ebenſo von der altindiſchen Sprache, dem Sanscrit, dieſer unerſchöpflichen Fundgrube der Sprachforſcher. Ausführlicher iſt ſchon die Geſchichte Babylons und Aegyptens behandelt, namentlich gibt der V. eine intereſſante topographiſch-ſtatiſtiſche Beſchreibung der Rieſenſtadt Babel unter Hinweiſung auf die von Franzoſen und Engländern in neueſter Zeit aufgedeckten Ruinen. Bei der Geſchichte Aegyptens iſt der religiöſe und ſociale Charakter des Volks, die Bedeutung des Nil, die Hieroglyphenſchrift und die Kunſt ihrer Entzifferung, die große Erfindung des 19. Jahrhunderts, treffend hervorgehoben und mit großer Detailkenntniß beſprochen. Unter allen orientaliſchen Völkern aber hat der V. dem Volke der Juden die größte Aufmerkſamkeit geſchenkt und es iſt dieß eine der gelungenſten Partien des ganzen Werks. Wenn die Behandlung der jüdiſchen Geſchichte mit Recht der Prüfſtein für den wiſſenſchaftlichen Ernſt und den Offenbarungsglauben eines Geſchichtſchreibers genannt werden muß, ſo hat der V. hier eine vortreffliche Probe beſtanden. Während die rationaliſtiſchen und radikalen Geſchichtsbaumeiſter bis in die neueſte Zeit (z. B. Max Duncker) ſich darin gefallen, Schritt für Schritt das Gegentheil von dem was die

Digitized by Google

kanoniſchen Bücher des A. T. berichten, als vermeintliche hiſtoriſche Wahrheit darzuſtellen, und ihren Unglauben nicht ſelten in unwürdigen Spöttereien ergießen, behandelt Herr B. dieſe in der Welt einzig daſtehende Geſchichte mit feierlichem Ernſt, großer Gründlichkeit und Klarheit und geſtattet ihr auch eine der Bedeutung des jüdiſchen Volkes entſprechende räumliche Ausdehnung; denn mehr noch als die Griechen und Römer iſt das jüdiſche Volk ein weltgeſchichtliches Culturvolk. Nach der ſehr anſchaulichen und mathematiſch genauen topographiſchen Beſchreibung Paläſtinas ſchildert der V. die moſaiſche Geſetzgebung lichtvoll und gründlich und weist ihren Vorzug vor allen Verfaſſungen heidniſcher Völker nach. Die Bedeutung Jeruſalems in politiſcher und religiöſer Beziehung, die Glanzperiode des Volks unter David, die Heerverfaſſung und Ausdehnung des Reichs, aber auch ſein Zerfall und ſchrecklicher Untergang wird mit kräftigen Zügen dargeſtellt. „Umſonſt mahnten die Propheten die Könige von ihrer heidniſchen Politik ab, welche durch Hinterliſt und Verrath mehr auszurichten glaubte als durch die Wahrheit, und Aegypten gegen Babylon und Babylon gegen Aegypten brauchen wollte, aber nichts erlangte als daß Juda von beiden zertreten wurde. Volk und König hörten nicht auf Gottes Stimme und gingen ihren eigenen Weg, verfolgten die Propheten und tödteten ſie; ſie erlitten aber dafür ein um ſo herberes und auffallenderes Geſchick, weil ſie das von Gott auserwählte Volk waren, beſtimmt den übrigen Völkern eine Leuchte zu ſein". pag. 64.

Das zweite Buch behandelt die Geſchichte der Perſer und Griechen und den Sieg Europas über Aſien. Der Gründer des perſiſchen Weltreichs, Kyrus, iſt als eine

Digitized by Google

große Heldengeſtalt kräftig gezeichnet, die Ausdehnung und Organiſation des Reichs, die Lebensweiſe und namentlich die Religion der Perſer und das Zend-Aveſta nach den neueſten Forſchungen gut dargeſtellt, auch unterläßt es der V. nicht, auf den Vorzug der perſiſchen „Lichtreligion" vor den meiſten andern heidniſchen Religionen aufmerkſam zu machen. Der Zuſammenſtoß der Perſer und Griechen in Kleinaſien führt naturgemäß zu der griechiſchen Geſchichte, welche mit einer unverkennbaren Wärme, man dürfte ſagen jugendlichen Begeiſterung behandelt iſt. Der eigenthümliche Charakter der Hellenen iſt ausführlich und geiſtreich geſchildert, namentlich verdient der pag. 81 ausgeſprochene Gedanke hervorgehoben zu werden: durch den Mangel eines beſondern Prieſterſtandes bei den Hellenen (wie bei den meiſten germaniſchen Stämmen) ſeien die religiöſen Vorſtellungen und Traditionen dem Gedächtniß des Volkes ſelbſt anvertraut worden, daher haben die Dichter ſich des religiöſen Stoffs bemächtigt und denſelben in individuell verſchiedener Weiſe darzuſtellen und zu firiren geſucht. Dieſer Gedanke bildet in der That den Schlüſſel zum Verſtändniß des helleniſchen Volks und ſeiner großartigen Schöpfungen. Während die orientaliſchen Völker durch ihre Prieſterkaſten den religiöſen Glauben und die damit organiſch verbundenen politiſchen, moraliſchen und ſocialen Zuſtände Jahrtauſende hindurch unverändert bewahrten, machte es der Mangel einer über die Religion wachenden und ſie erklärenden Prieſterkaſte den Hellenen möglich, ſich ihre Götter nach eigener Wahl und Vorſtellung zu bilden, dieſelben ſich ſo nahe als möglich zu denken und ſie in der edelſten Form, der menſchlichen, darzuſtellen. Dadurch war dem Menſchengeiſt ein unermeßliches Feld der Thätigkeit eröffnet: die redenden und

Digitized by Google

bildenden Künſte wurden geweckt, um die Götter in lyriſchen und dramatiſchen Poeſien, in Gemälden, in plaſtiſchen und architektoniſchen Kunſtwerken zu verherrlichen. Zugleich wurde der Geiſt zum Nachdenken über das Weſen der Götter und das Verhältniß der Menſchen zu ihnen angeſpornt, dadurch entſtand die helleniſche Philoſophie, durch welche ſich, wie der V. an einer andern Stelle richtig bemerkt, der Hellene von dem Barbaren ſo gut wie durch die Sprache unterſchied; „denn der rohe Barbar dachte nicht in ſolcher Richtung, der Hindu und Aegyptier aber durfte nicht in dieſer Richtung denken, weil ihm die Prieſterkaſte dies als Zweifel ausgelegt hätte" (pag. 99). In jenem Mangel lag endlich auch der Keim zu der freien politiſchen Entwicklung der Hellenen; denn weil ihnen weder durch unangreifbare religiöſe Vorſchriften noch von einem herrſchenden Prieſterſtand eine beſtimmte Staatsverfaſſung ausſchließlich auferlegt war, konnten ſie ſich ihre Verfaſſung je nach Bedürfniß ſelbſt geben. Dieſe Beweglichkeit der Hellenen infolge jenes Mangels hatte aber auch ihre Schattenſeite: ſie führte zur Auflöſung aller Religion, zur Verachtung aller Sittengeſetze (Epikureismus), zum Verzweifeln an aller Erkenntniß (Skepticismus) und in politiſcher Beziehung zu einem endloſen und ſelbſtmörderiſchen Parteihader, der alle ſtaatliche und bürgerliche Ordnung und Conſiſtenz vernichtete. — Die Verfaſſung Athens und Spartas iſt klar, richtig und erſchöpfend behandelt; der große Unterſchied zwiſchen beiden Staaten nicht blos in politiſcher, ſondern auch in ſocialer, wiſſenſchaftlicher und künſtleriſcher Beziehung iſt ſcharf gezeichnet und Athen mit Recht als das Licht und Glanzpunkt der helleniſchen Welt dargeſtellt. Während der V. der perikleiſchen Re-

Digitized by Google

gierung ein faſt allzu begeiſtertes Lob ſpendet und ſelbſt die Spenden und die Beſoldung der Bürger aus der vertragswidrig nach Athen gezogenen helleniſchen Bundeskaſſe rechtfertigt, verſchweigt er doch in der ſpäteren Entwicklung der attiſchen Demokratie die Handlungen der Willkür, Laune und Inconſequenz, die Vertragsbrüche und Grauſamkeiten, endlich die Genußſucht, Feigheit und Verrätherei nicht, wodurch der ſouveräne Demos ſelbſt weit mehr als die feindlichen Spartaner und ſpäter der ſchlaue und energiſche Philipp den Untergang der atheniſchen Macht und der helleniſchen Freiheit beſchleunigte. — Alexander M., welcher den politiſch, ſocial und ſittlich verkommenen Hellenen Europas in Aſien ein neues unermeßliches Feld der Thätigkeit aufſchloß, iſt ſehr anziehend geſchildert als eine ächt homeriſche Heldengeſtalt, die auf jugendliche Gemüther den lebhafteſten Eindruck zu machen nicht verfehlen kann. „Wie Alexanders Lehrer Ariſtoteles die geſammte Errungenſchaft des griechiſchen Geiſtes in ſich vereinigte und der Nachwelt übergab, ſo gebot Alexander über die ganze helleniſche Kraft und überwältigte mit ihr Aſien, welches dadurch mit einem neuen Leben durchdrungen wurde. Griechiſche Städte erhoben ſich bis an den Indus, zum erſtenmal ſah das innere Aſien bürgerlich freie Gemeinweſen; griechiſche Bildung ſproßte, wo vielhundertjähriger Deſpotismus den Geiſt der Völker verwüſtet hatte. Wie Ariſtoteles für keine Staatsform ſchwärmte, ſondern die als die beſte für ein Volk erklärte, welche die Entfaltung aller geſunden Kräfte geſtattet und begünſtigt, den Leidenſchaften und der Willkür aber feſte Schranken entgegenſetzt, ſo war Alex. kein Deſpot, er ließ den Griechen ihre republikaniſchen Einrichtungen, wies aber ihre demokratiſchen Aus-

Digitized by Google

ſchweifungen zurück; er achtete die makedoniſchen Geſetze, gab den aſiatiſchen Städten freie Gemeindeordnungen und wollte die von den Satrapen als Sklaven behandelten Landbewohner zu geſetzlich regierten Unterthanen umſchaffen" (p. 191). Dieſe Auffaſſung des großen Makedoniers iſt ſicher weit mehr berechtigt als z. B. die Darſtellung Grote's, welcher in Alexander faſt nichts anderes als einen ehrgeizigen und ländergierigen Deſpoten und einen gegen ſeine Makedonier höchſt undankbaren König erblickt. — Die Auflöſung des makedoniſchen Weltreichs unter den Diadochen, die neuen Reiche Syrien, Aegypten und Makedonien, die Kämpfe der Makkabäer gegen die gewaltſame Helleniſirung unter Antiochus Epiphanes, das letzte Aufflackern der helleniſchen Freiheitsliebe im achäiſchen Bund und unter dem Spartanerkönig Kleomenes, — dieſer reiche, aber der hiſtor. Bedeutung nach ſecundäre Stoff iſt klar und anziehend, aber mit vollem Recht in gedrängter Kürze behandelt, denn ſchon erhebt ſich im Weſten der junge Rieſe, die Republik Rom, welche all dieſe Völker und Staaten zu verſchlingen berufen iſt. —

Das dritte Buch, welches der Geſchichte der Römer gewidmet iſt, beginnt, um den Schauplatz der großen Ereigniſſe dem Leſer klar darzuſtellen, mit einer genauen topographiſchen und ethnographiſchen Beſchreibung des alten Italiens. Die Entſtehung Roms und die Königsgeſchichte iſt zu ſehr unter dem Einfluß der modernen Mythentheorie behandelt; denn die Akten hierüber können trotz Niebuhr, Mommſen und Schwegler noch nicht für geſchloſſen erklärt werden. Um ſo gelungener iſt die Schilderung des römiſchen Volkscharakters, des römiſchen Hauſes und Familienlebens; mit kräftigen Zügen iſt der ſtrenge Ernſt, die tiefe

Digitized by Google

Religioſität, die Heiligkeit des Eides, der Gehorſam gegen Geſetze und Obrigkeit, die unbedingte Hingebung an den Staat gezeichnet und dieſe ächten Römertugenden der helleniſchen Leichtfertigkeit, Frivolität und Verrätherei gegenübergeſtellt. Da ohne Kenntniß des römiſchen Opfer-, Prieſter- und Religionsweſens und ohne ſorgfältige Beobachtung der urſprünglichen Faktoren des römiſchen Staats, des Patriciats und der Plebs, die ganze folgende Geſchichte ein Räthſel bleibt, ſo hat der Verf. dieſe Elemente ausführlich und mit großer Klarheit behandelt und eben dadurch der höchſt intereſſanten Verfaſſungsgeſchichte Roms eine ſichere Grundlage gegeben. Sehr gelungen iſt die Darſtellung der ſervianiſchen Verfaſſung und der aus dieſem Staatsgrundgeſetz hervorgehenden Rechtsanſprüche der Plebs; lebhaft und anſchaulich ſind die Kämpfe der großen Tribunen geſchildert, bis die Plebejer endlich nicht blos das Vollbürgerthum mit dem uneingeſchränkten Würdenrecht, ſondern durch die lex Hortensia ſogar die Oberleitung des ganzen Staats ſich errungen hatten. Warum aber trotz dieſer vollſtändigen Demokratiſirung der Republik der röm. Staat noch 150 Jahre lang ſeinen conſervativen Charakter und eine conſequente und energiſche Politik beibehielt, und nicht wie das demokratiſche Athen von einem Extrem zum andern ſprang und der Genußſucht und dem Eigennutz der Maſſe die höchſten Intereſſen des Gemeinweſens opferte, — dieſe Frage beantwortet der Verf. durch einen lichtvollen Hinweis auf die trotz der Kriege nach außen und trotz der erbitterten Kämpfe im Innern noch fortbeſtehenden römiſchen Bürgertugenden: die gute Sitte war mächtiger als das Geſetz. — Die endloſen Kriege Roms ſind klar und anregend, aber, was ſicher zu loben iſt, nicht allzu ausführlich erzählt;

Digitized by Google

denn eben dadurch war es dem Verf. möglich, ohne ſein Werk zu ſehr anſchwellen zu laſſen, der innern Entwicklung des Volks und ſeiner Culturgeſchichte die gebührende Aufmerkſamkeit zu ſchenken. Dieſe zeigt ſich namentlich in der prächtigen Schilderung des römiſchen Sittenzerfalls, welche die große Revolution der Gracchen einleitet; es iſt dies eine Glanzpartie des ganzen Werkes und zeichnet ſich durch Klarheit, Detailkenntniß und hiſtoriſche Treue gleich vortheilhaft aus. In der Periode der Bürgerkriege bis zum Untergang der Republik treten die großen Charaktere der Gracchen, Marius, Sulla, Pompejus und Cäſar kräftig hervor; die ſociale Auflöſung aber iſt in der energiſchen Schilderung der Katilinarier und der Sklavenkriege gezeichnet und der Verf. hat ſich, unbeeinflußt von Mommſens Auffaſſung, ein gerechtes Urtheil über Cicero's und Cato's Verdienſte um die römiſche Welt zu erhalten gewußt. Dennoch findet auch der große Gegner beider, Julius Cäſar, eine durchaus gerechte Beurtheilung, freilich nicht in der Weiſe Mommſens oder Napoleons, welche in maßloſer Bewunderung ihres Helden alle ſeine Plane und Werke verherrlichen und die Gegner deſſelben ohne weiters als beſchränkte oder fanatiſche Parteigänger darſtellen. Daß Cäſar den verhängnißvollen Bürgerkrieg nicht muthwillig, ſondern von ſeinen Gegnern in Rom, namentlich von Pompejus gezwungen eröffnete, zeigt der Verf. mit überzeugender Klarheit; ebenſo richtig iſt ſeine Behauptung, daß Cäſars Ermordung eine Thorheit und Undankbarkeit zugleich war; denn Rom hatte ſchon längſt aufgehört eine Republik zu ſein, ſchon ſeit dem Sturze der Gracchen theilten ſich die übermächtigen Großen in die Provinzen wie in ihre rechtlich erworbene Domäne; den ächt republikaniſchen

Digitized by Google

Geiſt aber in dem römiſchen Volk aufs neue zu wecken waren die Mörder am wenigſten befähigt. Es war in der That eine günſtige Fügung der Vorſehung, daß der definitive Herr der römiſchen Welt ſowohl an Geiſt und politiſcher Weisheit als an Milde und Schonung gegen die Beſiegten den Marius und Sulla ſowie ſeine pompejaniſchen Gegner weit übertraf. Dieſem außerordentlichen Manne, mit dem die neue Weltmonarchie der Cäſaren beginnt, dürfte in einer neuen Auflage des Werkes eine noch erſchöpfendere Behandlung gewidmet werden; denn von Cäſar haben die Kaiſer nicht blos den glänzenden Namen, ſondern auch die großen und fruchtbaren Ideen empfangen, welche ihrer Herrſchaft trotz ſo häufiger perſönlicher Unfähigkeit der Machthaber dennoch Dauer verliehen, z. B. die Erweiterung und Stärkung der Baſis des römiſchen Reichs durch Ausdehnung des Bürgerrechts, die Gerechtigkeit gegen die von den römiſchen Großen bisher ſchändlich mißhandelten Provinzialen, die Sicherung der Grenzprovinzen durch Errichtung ſtehender Heere, Verſtärkung der röm. Kriegsmacht durch Aufnahme der Provinzialen, unparteiiſche Rechtspflege für alle Stände, Reform der Verwaltung und des Finanzweſens, Ausſchluß des käuflichen röm. Pöbels von der Wahl der höchſten Beamten und von der Geſetzgebung und Regierung des Reichs. —

Die Kaiſergeſchichte, welche im 4. Buche behandelt iſt, beginnt mit einer höchſt lehrreichen ſtatiſtiſchen und culturgeſchichtlichen Schilderung des römiſchen Weltreichs unter Auguſtus. Während die höchſte Blüte der römiſchen Kunſt und Wiſſenſchaft unter dieſem Herrſcher ſchwungvoll dargeſtellt wird, unterläßt es der Verf. in richtiger Erkenntniß der hiſtoriſchen Pflicht keineswegs, die Schattenſeiten der

Digitized by Google

griechiſch-römiſchen Cultur kräftig hervorzuheben: das Ueberhandnehmen der Sklaven, ihre Mißhandlung und ihre Rache an den römiſchen Herrn durch Verderbniß der Jugend, die raffinirte Schwelgerei und Servilität der römiſchen Großen, die grenzenloſe Verkommenheit des römiſchen Pöbels, das bodenloſe Verſinken aller Stände in Unglauben und Aberglauben, ſo daß ſie nur noch Einen Gott kannten und fürchteten, den herrſchenden Cäſar. Da die Philoſophie durchaus unfähig war, den Verluſt der Religion zu erſetzen und die herrſchenden Laſter mit Erfolg zu bekämpfen, ſo war auch der genialſte und von den edelſten Abſichten erfüllte Cäſar nicht im Stande, die römiſche Welt vor ſocialer Auflöſung zu retten; es bedurfte dazu einer außerordentlichen und zwar unmittelbar göttlichen Hilfe und dieſe erſchien in Jeſus Chriſtus. Mit wahrer Meiſterſchaft hat Herr B. die abſolute Nothwendigkeit der Menſchwerdung des Welterlöſers zur Rettung der Menſchheit nicht blos von Sündenſchuld und Götzendienſt und Unglauben, ſondern auch von dem ſocialen und politiſchen Untergang dargeſtellt; es iſt die kräftige und hinreißende Sprache der Ueberzeugung, welche in markigen Zügen die wichtigſten Reſultate der vorchriſtlichen Geſchichte für die Göttlichkeit der Perſon und der Lehre Chriſti als Zeugen anführt (pagg. 342—54). — Die ſpecielle Geſchichte der Cäſaren iſt in gedrängter Kürze behandelt, dennoch ſind die wichtigen Kämpfe gegen die Germanen gebührend hervorgehoben. Auch die Chriſtenverfolgungen werden ſorgfältig betont und auf S. 376 treffend nachgewieſen, daß die Kaiſer trotz der politiſchen Gründe, aus denen ſie ſich etwa zur Verfolgung der Chriſten verpflichtet ſehen mochten, doch von ſchwerer Schuld nicht freizuſprechen ſeien; denn hätten ſie ſich, wie

Digitized by Google

es ihre Pflicht war, von den heidniſchen Vorurtheilen emancipirt und das Leben und die Religion der Chriſten aufmerkſam beobachtet, ſo würden ſie niemals jene Blutbefehle gegen ſo viele ihrer treueſten Unterthanen erlaſſen haben. Daß das Heidenthum mit all ſeinem Religionsweſen, mit ſeiner Wiſſenſchaft und Kunſt abgeſtorben war, mußten die Kaiſer erkennen, und die letzten Blüten der heidniſchen Cultur, welche der Verf. mit lebhaftem Intereſſe beſpricht, namentlich Tacitus und Juvenal, deckten mit ſchonungsloſer Erbitterung die ſittliche Verkommenheit und die Verzweiflung an jedem menſchlichen Heilmittel vor aller Welt bloß. — Das Chriſtenthum eroberte unaufhaltſam die römiſche Welt und Kaiſer Konſtantin zeigte ſich eben darin als genialen Staatsmann, daß er dieſe Thatſache begriff und der römiſchen Politik einen totalen Umſchwung gab. Mit der Anerkennung des Chriſtenthums als Staatsreligion hatte aber auch Rom aufgehört, die Hauptſtadt der Cäſaren zu ſein; die hohe Bedeutung der Verlegung der Reſidenz nach Byzanz hat der Verf. klar und treffend hervorgehoben, ebenſo die neue Organiſation, die Konſtantin dem röm. Reich gab. Aber die kräftigſten Kaiſer konnten den Zuſammenſturz des Reiches nicht abwenden: wie eine Lawine, welche in ihrem Fall alles fortreißt und zerſtört, ſo brachen unaufhaltſam die germaniſchen Stämme in das röm. Gebiet ein, alles vor ſich niederwerfend zogen ſie von einer Provinz in die andere, nach Italien aber und Rom, wo die geraubten Schätze der Welt aufgehäuft lagen, fühlten ſich die meiſten von einem unwiderſtehlichen Drange gezogen, daher das abendländiſche Kaiſerreich zuerſt den Streichen der Germanen erlag. Mit vollem Recht erklärt aber der Verf. die Anſicht, als wäre das röm. Reich durch einen Jahr-

hunderte dauernden Nationalkrieg der Germanen zerſtört worden, für grundfalſch; „die Germanen haben nie als eine Nation gegen Rom gekriegt, ſondern nur als einzelne Volksſtämme und Waffenbünde, und Germanen waren es, welche Rom gegen Germanen am kräftigſten vertheidigten". pag. 404.

Der zweite Band (das Mittelalter) beginnt mit den aus der Völkerwanderung hervorgegangenen germaniſchen Staaten auf römiſchem Boden. In kurzen Zügen werden ihre politiſchen Schickſale geſchildert und die Urſachen ihres raſchen Zerfalls angedeutet. Diejenigen, welche einen längeren Beſtand hatten, verdankten ihn allein der Annahme des katholiſchen Chriſtenthums und dem Einfluß der Kirche, welche ihre Sitten milderte und ſie für eine höhere Cultur fähig machte; denn mit Recht ſagt der Verf. p. 19: „die Franken und faſt alle germaniſchen Stämme zeigen überhaupt während und unmittelbar nach der Völkerwanderung von den durch Tacitus geſchilderten germaniſchen nationalen Tugenden ſehr wenige Spuren; nur ihre wilde Tapferkeit iſt dieſelbe geblieben". Die Verfaſſung dieſer germaniſchen Reiche iſt mit großer Klarheit und ausführlich geſchildert: die Stände, das Lehenweſen, das Königthum, die Gaueintheilung, die Gerichte, das alte Fehderecht und das Wehrgeld, endlich das Kriegsweſen. Der Verf. hat dadurch der folgenden Geſchichte des Mittelalters, welche weſentlich von germaniſchen Völkern und germaniſchen Rechtsanſchauungen getragen wird, eine feſte und breite Grundlage gegeben. Daß die Deutſchen ohne das Chriſtenthum nie aus ihrer Barbarei herausgetreten wären, iſt die Ueberzeugung des Verf., daher ſchenkt er der Chriſtianiſirung der Deutſchen große Aufmerkſamkeit; mit Wärme und dankbarer Aner-

Digitized by Google

kennung ſchildert er die aufopfernde Thätigkeit der meiſt von England und Irland nach Deutſchland gekommenen Glaubensboten und zeigt an dem ſchönen und lebensvollen Bilde, das er von dem Kloſter St. Gallen entwirft, welch reiches Leben und Streben die Klöſter in Deutſchland entwickelten, wie ſie nicht blos um Urbarmachung des Bodens, um Verbeſſerung des Acker- und Gartenbaus, ſondern vorzüglich auch um die Pflege und Ausbreitung der Wiſſenſchaften, der Künſte und Gewerbe ſich unſterbliche Verdienſte erwarben. Dieſe Verdienſte wurden Jahrhunderte lang von den Deutſchen aller Stände mit Dank anerkannt, daher die vielen Schenkungen, wodurch die Klöſter nach und nach zu großem Grundbeſitz gelangten. Treffend ſagt der Verf. p. 36: „ſo brachten es die Verhältniſſe mit ſich, und wer es den Klöſtern zum Vorwurf macht, daß ſie große Grundbeſitzer wurden, der verargt ihnen, daß ſie überhaupt exiſtirt und eine große Aufgabe in der Chriſtenheit übernommen und gelöst haben". — Während ſich das Abendland von den Stürmen der Völkerwanderung erholt und die germaniſchen Reiche ſich zu civiliſirten und jugendlich kräftigen Staaten emporzuarbeiten beginnen, bricht über das oſtrömiſche Kaiſerreich die furchtbare Geißel des Islam herein. Lebhaft ſchildert der Verfaſſer die Perſon und Lehre Mohammeds und den wilden Fanatismus, mit dem er ſeine Anhänger zu erfüllen verſtand. Das von Häreſien zerriſſene und ſchlecht regierte Reich ſtürzt wie ein morſches Gebäude zuſammen; ſoweit es auf Oſtrom ankommt, iſt das Chriſtenthum verloren, die Menſchheit fällt der Barbarei der Wüſtenſöhne anheim, welche ſogar ſchon im Weſten Europas durch Vernichtung des Weſtgothenreichs ſich feſtgeſetzt haben. Das große Unheil abzuwenden war die glänzende Miſſion

der Germanen, deren meiſte und kräftigſte Stämme im Frankenreiche vereinigt waren. Aber die verkommenen Merowinger waren der großen Zeit nicht gewachſen, darum berief die Vorſehung das kräftige Geſchlecht der Pippiniden, welche als Hausmeier der Regierung wieder Anſehen und Gehorſam verſchafften, eine Kriegsmacht ſchufen und übten, und als nun die Araber in Frankreich einbrachen, dieſelben bei Tours bis zur Vernichtung ſchlugen und dadurch nicht blos Frankreich und Deutſchland, ſondern auch das Chriſtenthum und die aufkeimende Cultur der Germanen vom Untergang retteten. Mit großem Nachdruck hebt der Verf. die erhabene Miſſion des Frankenreichs und der Pippiniden hervor und ſtellt mit Recht ihre Erhebung auf den Königsthron als eine Belohnung ihrer großen Verdienſte dar (p. 59). Die vollſtändige Chriſtianiſirung der Deutſchen wurde von dem neuen Herrſchergeſchlecht als eine abſolute Nothwendigkeit erkannt, daher der hl. Bonifacius in ſeinem Miſſionswerk kräftig von ihm unterſtützt. Die Perſon und das Werk dieſes Apoſtels der Deutſchen wird von dem Verf. mit Wärme geſchildert und kräftig hervorgehoben, daß er durch die Gründung der Bisthümer und Klöſter ebenſoviele Pflanzſtätten der Wiſſenſchaften und Künſte ſchuf, und durch die Vereinigung aller Bisthümer unter dem Primatialſtuhl von Mainz in den Deutſchen das bisher nie vorhandene Bewußtſein der Nationalität weckte. Die Gründung des Kirchenſtaates durch Pippin ſetzte den Verdienſten dieſes Hauſes die Krone auf. Mit überzeugender Klarheit und für die Gegenwart doppelt intereſſant entwickelt der Verf. die unermeßliche Wichtigkeit dieſer Schöpfung nicht blos für den päpſtlichen Stuhl, ſondern für die Freiheit der ganzen abendländiſchen Chriſtenheit.

Digitized by Google

In Pippins großem Sohne Karl erreicht ſein Haus den Gipfel des Ruhms und das Frankenreich ſowohl die Ausdehnung als die dominirende Stellung einer Weltmacht. Was Karl M. als Feldherr, als Geſetzgeber, als Regent und endlich als überzeugungsvoller Chriſt für das materielle und geiſtige Wohl ſeines Reichs und ebendamit für die Civiliſation aller Germanen und die Befeſtigung des Chriſtenthums gegen die damals noch überall drohenden Angriffe der heidniſchen Barbaren und der fanatiſchen Araber gewirkt hat, findet bei dem Verf. eine begeiſterte Anerkennung; ebenſo iſt die Bedeutung des in Karl wiedererſtandenen Kaiſerthums ſowohl für die Kirche als für das Reich, namentlich aber für die dadurch vor allen Völkern ausgezeichnete deutſche Nation mit Nachdruck und Wärme betont. Die deutſche Geſchichte, welche ſeit dem Zerfall des Carolingiſchen Weltreichs und dem Vertrag von Verdun eine ſelbſtändige und nationale Entwicklung bekam, iſt im Ganzen klar, hiſtoriſch getreu und anziehend geſchildert und dem Egoismus der deutſchen Großen, welche zum Zweck der Vergrößerung ihres Territoriums und ihrer Herrſchergewalt ſelbſt Verrath und Verſchwörung gegen das Reichsoberhaupt nicht ſcheuten, die treue Anhänglichkeit der Kirchenfürſten an Kaiſer und Reich wiederholt und mit vollem Recht gegenübergeſtellt. Von den ſächſiſchen Herrſchern hat Heinrich I. und Otto M. eine treffende und erſchöpfende Behandlung gefunden, weniger Otto II. und namentlich Otto III., deſſen durchaus undeutſche Politik ſchärfer und ausführlicher gerügt werden dürfte, vorzüglich deßwegen, weil er durch Entlaſſung der Polen und Ungarn aus dem deutſchen Reichs- und Kirchenverband in dieſen zwei Völkern nicht blos eine antideutſche politiſche Entwicklung, ſondern

Digitized by Google

auch eine deutſchfeindliche Nationalität, die ſich in Sprache, Wiſſenſchaft und Kunſt an die Romanen anſchloß, zum großen Schaden des Reiches angebahnt hat. Auch ſollte bei dem Bisthum Bamberg, der hochherzigen Schöpfung Heinrichs II., der große Einfluß, den dieſe Pflanzſchule der chriſtlichen Cultur auf die Chriſtianiſirung und Germaniſirung des von Slaven bewohnten Obermaingebiets bis nach Böhmen hinein ausgeübt hat, eine wohlverdiente Anerkennung finden. Unter den ſaliſchen Kaiſern, deren Erhebung durch die Wahl Konrads II. eine ausführlichere Darſtellung verdient hätte, iſt Heinrich III. und namentlich Heinrich IV. erſchöpfend und mit lichtvoller Anſchaulichkeit behandelt. Der welthiſtoriſche Kampf zwiſchen dem großen Papſt Gregor VII. und dem ſinnlichen, charakter- und treuloſen und hochfahrenden Salier iſt hiſtoriſch getreu und mit dramatiſcher Klarheit geſchildert. Unter den ſchwäbiſchen Kaiſern ragt wie in der Wirklichkeit, ſo auch in der Darſtellung des Hrn. B. die Heroengeſtalt Barbaroſſa's wie ein Rieſe über alle andern empor; denn in ihm hat das deutſche Kaiſerthum den Gipfel des Glanzes und Ruhmes erreicht. Raſch und unaufhaltſam eilt das glänzende Geſchlecht nach Barbaroſſa dem Untergang entgegen und Friedrich II. unterläßt, wie der Verf. treffend betont, keine Handlung der Bosheit und Grauſamkeit, um ſeinen Bruch mit Rom unheilbar zu machen, die deutſche Nation ſich und ſeinem Haus zu entfremden und den Haß der italieniſchen Stadtbürger zur unverſöhnlichen Wuth zu ſteigern. Dieſem unheilvollen Vermächtniß unterlagen ſeine Nachkommen und der arme Konradin mußte für die Schuld ſeines Großvaters auf dem Schaffot büßen. Ergreifend und nicht ohne Hinweiſung auf die große Ungerechtigkeit

Karls von Anjou iſt dieſe Kataſtrophe geſchildert. — Nach dieſer politiſchen Geſchichte, mit welcher zugleich eine klare Schilderung der Kreuzzüge verflochten iſt, gibt der Verf. eine ausführliche und überaus anziehende Culturgeſchichte des Mittelalters: es iſt als wollte er zeigen, daß das Mittelalter nicht blos in Waffen ſtarrte und Krieg an Krieg reihte, ſondern für die höchſten Güter des Lebens, für edle Sitte, für Bürgerfreiheit, für Handel und Gewerbe, für Kirche und Schule, für chriſtliche und weltliche Kunſt noch mehr als für Krieg und Eroberung thätig war und in all dieſen Beziehungen Erſtaunliches geleiſtet hat. Dieſer ganze Abſchnitt iſt nach Form und Inhalt vortrefflich gelungen: — er iſt die Krone, die dem ächten Mittelalter aufs Haupt geſetzt wird. —

Gegen das Ende des Mittelalters ſinkt Deutſchland mehr und mehr durch die Schwächung der Kaiſergewalt, Frankreich aber und Spanien und Portugal kommen empor; der Seeweg nach Indien um die Südſpitze Afrikas und die Entdeckung Amerikas geben dem Welthandel einen totalen Umſchwung; die großen Erfindungen der Buchdruckerpreſſe und der Feuerwaffe, endlich der von Konſtantinopel ins Abendland gewanderte Humanismus erzeugen auch im religiöſen, politiſchen, wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Leben und Streben eine vollſtändige Revolution, wodurch die mit Recht ſogenannte „Neue Zeit“ eingeführt wird. Die großen und folgenſchweren Ereigniſſe, welche dieſen univerſellen Umſchwung hervorriefen oder beſchleunigten, hat der Verf. wegen der Maſſe des Stoffs in gedrängter Kürze, aber klar und mit richtiger Betonung der entſcheidenden Momente im 3. Buch des zweiten Bandes behandelt und namentlich die Feuerwaffen, die Buchdrucker-

preſſe und den kirchenfeindlichen Geiſt des Humanismus anſchaulich geſchildert. —

Der dritte Band behandelt die Entwicklung und den akuten Ausbruch der am Ende des Mittelalters vorbereiteten Revolution in 5 Büchern. Das erſte ſchildert die religiöſe Revolution, die Kirchentrennung und die dadurch veranlaßten Religionskriege in Deutſchland, Frankreich und England, beſchloſſen durch den furchtbaren 30jährigen Krieg, der Deutſchland in eine Wüſte verwandelte und mit dem Wohlſtand auch die Rechte des Volkes unter ſeinen Trümmern begrub. Das zweite behandelt den fürſtlichen Abſolutismus, welcher von dem Proteſtantismus erzeugt, in dem centraliſirten Frankreich ſeine höchſte Vollendung erreichte, ſo daß deſſen Beherrſcher ausrufen konnte: „der Staat — das bin ich!“ Bald machte dieſes Syſtem, wie ſo viele andere Laſter, von Frankreich aus ſeine Runde durch ganz Europa und iſt von dem Verf. in dem Abſchnitt „das Zeitalter Ludwigs XIV.“ mit energiſcher Schärfe gezeichnet. Das dritte Buch beſchreibt den furchtbaren Sturz dieſes Syſtems in der erſten franzöſiſchen Revolution, welche eine religiöſe, politiſche und ſociale Umwälzung zugleich war; von Frankreich machte ſie, gebändigt und geführt von Napoleon I., ihren Siegeslauf durch die meiſten Länder Europas, bis ſie endlich von den mißhandelten Nationen niedergekämpft wurde. Dieſer Sieg veranlaßte, um einen neuen Rechtszuſtand in Europa zu ſchaffen und zu erhalten, den Wiener-Congreß und die heilige Allianz, deren Grundſätze und Thätigkeit im vierten Buche geſchildert ſind. Der deutſche Bund, Italien, Frankreich und Spanien gehorchten ihrem Machtgebot, welches in der Abſicht, die Revolution zu bändigen, jede freie Regung und das gerechte

Digitized by Google

Verlangen der Völker nach Erweiterung ihrer politiſchen Rechte als ſtaatsgefährlich bekämpfte. Der erſte bedeutende Schlag, der dieſer Allianz verſetzt wurde, war die Vertreibung der Bourbonen aus Frankreich und die Erhebung Louis Philipps, deſſen Regierung indeß den immer kecker auftretenden Revolutionsmächten bald ſo wenig entſprach, daß ſie ſeinen Sturz mit allen Mitteln beſchleunigten. Dieſer wird im fünften Buche geſchildert, es iſt die zweite franzöſiſche Revolution, welche für Frankreich nach kurzer Dauer der Republik die Erhebung Napoleons III. zur Folge hatte; im öſtlichen Europa aber den Untergang der heil. Allianz und furchtbare Erſchütterungen in Italien, Deutſchland, Preußen, Oeſtreich und Ungarn hervorrief, Erſchütterungen, von denen die meiſten Staaten, namentlich Oeſtreich, ſelbſt gegenwärtig ſich noch nicht völlig zu erholen vermochten.

Mit großer Wahrheitsliebe, mit warmem Patriotismus und — was beſonders zu rühmen iſt — mit taciteiſchem Freimuth, welcher weder die Fehler, Verräthereien und Laſter der Fürſten, noch die Exceſſe der Parteien und die deſtructiven Wühlereien der Revolutionäre verſchont, ſind dieſe großen Epochen der Neuzeit behandelt; dabei unterläßt es der Verf. keineswegs, den andern Welttheilen, namentlich der ununterbrochenen Ausdehnung der engliſchen und ruſſiſchen Weltmacht in Aſien und dem beiſpielloſen Wachsthum des jungen Rieſen in Amerika, der Union, eine in den bisherigen Lehrbüchern der Weltgeſchichte ſeltene Aufmerkſamkeit zu ſchenken. Auch die Culturgeſchichte iſt in zwei trefflichen Abſchnitten behandelt; in dem erſten (vor Beginn des 30jährigen Kriegs, pagg. 99—106) gibt der Verf. eine Geſchichte der Volksſchule, welche er

als eine ächt katholiſche Schöpfung des Prieſters Gerhardus Magnus nachweist, und des Ordens der Jeſuiten, deren große Verdienſte um Kirche und Schule er rühmend hervorhebt; in dem zweiten (vor Beginn der erſten franzöſiſchen Revolution, pagg. 258—276) ſchildert er die großen Fortſchritte und Erfindungen des 17. u. 18. Jahrhunderts in allen Gebieten des menſchlichen Wiſſens, namentlich in den Naturwiſſenſchaften; zugleich beſchreibt er aber auch die grauſame und empörende Verfolgung der Jeſuiten, insbeſondere von Seite der bourboniſchen Höfe, wodurch ſie ſich die treueſten Stützen ihrer Macht ſelbſt zerſtörten und den Mächten des Umſturzes die Arbeit erleichterten. Der im edelſten Sinne des Worts conſervative und politiſch durchgebildete Geiſt des Verf. drückt ſich in ſeinem divinatoriſchen Schlußworte klar und beſtimmt aus: „die Aufgabe der Staatenlenker wird daher eine ſchwierigere als ſie jemals geweſen, das ſtete Zuſammenwirken der erhaltenden Elemente zur unbedingten Pflicht; aber alle Staatsklugheit könnte die finſtern Mächte nicht bannen, wenn einmal der chriſtliche Geiſt aus unſerer Civiliſation verſchwände!" —

Das Werk des Herrn Dr. B. zeichnet ſich, wie bisher gezeigt wurde, durch ſo viele und zum Theil ſo glänzende Vorzüge aus, daß die wenigen Mängel deſſelben kaum in Betracht kommen. Wenn dennoch einige derſelben hier genannt werden, ſo möge der B. dies als einen Beweis unſres lebhaften Intereſſes an ſeinem Werke anſehen.

1) Die Zahl der Druckfehler in den drei Bänden, namentlich aber im zweiten, iſt nicht gering, zum Theil ſind es ſolche die den Sinn und Zuſammenhang ſtören. Einige der bedeutenderen mögen hier corrigirt werden:

Digitized by Google

I. Band pag. 183, Zeile 17 lies 352 ſtatt 349. pag. 231 Z. 9 lies 509 ſtatt 549. pag. 234 Z. 8 von unten lies Cn. ſtatt K. pag. 302 Z. 6 lies Italica ſtatt Italia. pag. 362 Z. 8 lies 14 ſtatt 13 nach Chr. pag. 376 Z. 26 iſt vor „beeinträchtigte" nicht zu ergänzen. pag. 378 Z. 10 lies 135—137 ſtatt 137—135. pag. 404. Z. 19 lies 476 ſtatt 478. — II. Band pag. 15 Z. 24 lies „nach dem Abzug der Römer" ſtatt „nach dem Abzug der Germanen!" pag. 18 Z. 9 von unten lies 507 ſtatt 407; derſelbe Druckfehler pag. 19 unten. pag. 50 Z. 5 lies Familienzwiſte ſtatt Familienreſte. pag. 62 Z. 21 lies um ſtatt nur. pag. 141 Z. 4 von unten lies auf einen oder zu einem ſtatt „auf ſeinem". pag. 172 Z. 1 lies Venedig ſtatt „der Kaiſer". (!) pag. 200 Z. 3 von unten lies 1192 ſtatt 1792. Auf derſelben Seite Z. 2 von unten lies die Johanniter ſtatt „die Türken". (!) — III. Band pag. 109 Z. 2 von unten lies 1620 ſtatt 1630. pag. 111 Z. 7 von unten lies „des niederſächſiſchen" ſtatt „des niederländiſchen". pag. 167 Z. 17 lies 30. Sept. ſtatt 31. Sept. pag. 192 Z. 4 lies errichtete ſtatt erreichte. pag. 350 Z. 11 von unten lies 1803 ſtatt 1804. pag. 352 Z. 15 lies 2. Dez. ſtatt 3. Dez. pag. 385 Z. 19 lies 11. April ſtatt 12. April. pag. 461 Z. 10 lies ſie ſtatt es. pag. 549 Z. 12 iſt vor Marſeille von zu ergänzen. pag. 559 Z. 16 von unten lies 1830 ſtatt 1850. pag. 650 Z. 10 lies Ergebung ſtatt Erhebung. pag. 710 Z. 14 verlangt der Zuſammenhang „den orientaliſchen Krieg" ſtatt den italieniſchen, wie auf S. 711 Z. 10 Weltmächte ſtatt Weſtmächte.

2) Bei der Darſtellung Tilly's und der Eroberung

Digitized by Google

Magdeburgs hätte das ſchöne Werk Klopp's mehr berückſichtigt werden können. Wallenſteins Schuld iſt zu problematiſch hingeſtellt, was ſich angeſichts der Unterſuchungen Hurters über Wallenſteins letzte Jahre nicht mehr rechtfertigen läßt. Dom Miguel von Portugal findet, wie ein intereſſanter Aufſatz in den hiſt. polit. Blättern Band 57 pag. 171 ff. nachweist, eine etwas zu ungünſtige Beurtheilung.

3) Die Völkerwanderung, dieſes in der ganzen Geſchichte beiſpielloſe welterſchütternde Ereigniß, würde wohl verdienen, zu einem ſelbſtändigen, in ſich abgerundeten Abſchnitt ausgearbeitet und entweder an das Ende des erſten oder an den Anfang des zweiten Bandes geſtellt zu werden; dadurch würde ſie ſchärfer, überſichtlicher und großartiger hervortreten als wenn, wie in dem Werke geſchieht, die Wanderungen an die Geſchichte der meiſt unbedeutenden Kaiſer geknüpft und in verſchiedene Kapitel vertheilt werden.

4) In dem dritten Bande iſt, namentlich in dem letzten Drittel, öfters eine im Vergleich zur ſtrammen Kürze und Präciſion des erſten und zweiten Bandes auffallende Breite bemerkbar; mehrere Ereigniſſe von ſecundärer Bedeutung, z. B. aus der Zeit Louis Philipps, aus der Schweizergeſchichte, aus dem griechiſchen Freiheitskampf, aus den ſpaniſchen und portugieſiſchen Bürgerkriegen u. ſ. w. könnten theils gänzlich entfernt theils kürzer gefaßt werden; es würde dadurch namentlich für eine Culturgeſchichte des 19. Jahrhunderts, die ſicher von großem Intereſſe ſein müßte, Raum gewonnen.

5) Es wäre ſehr zu wünſchen, daß der Herr V. bei einer ohne Zweifel bald folgenden neuen Auflage ſeines

Digitized by Google

Werks die Geſchichte der Neuzeit nicht mit dem orientaliſchen Kriege 1854—56 abſchlöße, ſondern das Werk bis in die Gegenwart fortſetzte. Die großen Erſchütterungen in Italien ſeit dem Krieg des Jahrs 1859 und die weltgeſchichtlichen Ereigniſſe in Deutſchland ſeit 1866, gegen welche die Bewegungen der Jahre 1830 und 1848 wie ein Sturm im Glas Waſſer erſcheinen, wären wohl würdig von der geübten Hand des Herrn B. mit gewohnter Schärfe, Klarheit und Objectivität behandelt zu werden. —

II. Das Werk des Herrn Gymnaſialdirektor Dr. Kieſel iſt, wie auch die Vorrede andeutet, das Reſultat vieljähriger Studien und einer gleichzeitigen praktiſchen Lehrthätigkeit. Zunächſt verdient an demſelben die tiefe und großartige Auffaſſung der Geſchichte und der Aufgabe des Hiſtorikers rühmend hervorgehoben zu werden; letztere beſteht nach H. K. darin, den Nachweis zu liefern, wie die Menſchheit nach einem göttlichen Plane zu immer höherer Vollkommenheit erzogen worden ſei. Es iſt alſo die Geſchichte einerſeits das Produkt des menſchlichen Strebens und Schaffens, anderſeits der göttlichen Weltregierung, welche den menſchlichen Leidenſchaften und Verirrungen Schranken ſetzte, große Männer erweckte und mit außerordentlicher Kraft ſtärkte, um die Menſchen in religiöſer, politiſcher, ſocialer und wiſſenſchaftlicher Beziehung vorwärs zu bringen, und endlich den Welterlöſer geſandt hat, um den Untergang der Menſchheit durch den Aberglauben und Unglauben, durch die politiſche und ſociale Auflöſung zu verhindern, durch die neue Lehre den Geiſt mit neuen Ideen zu erfüllen, dem Herzen Frieden und Troſt, dem Willen neuen Lebensmuth und Hingebung für die Sache Gottes nnd der Menſchheit, dem ſtaatlichen und ſocialen Leben aber ſtatt

Digitized by Google

der heidniſchen Selbſtſucht, Treuloſigkeit und Bedrückung Gottesfurcht, Gerechtigkeit und ächte Humanität als Grundlage zu geben. So kommt es, daß der V. den Weltheiland Jesus Christus im eigentlichſten Sinne des Wortes als Mittelpunkt der Weltgeſchichte betrachtet; demgemäß theilt er ſie blos in zwei Haupttheile, die vorchriſtliche und die chriſtliche Geſchichte. Beiden Theilen ſchickt er eine klare und tiefgedachte Dispoſition des hiſtoriſchen Materials voraus, in welcher er die Hauptſtadien und Knotenpunkte der folgenden ſpeciellen Entwicklung lichtvoll hervorhebt und dem Leſer die Ueberſicht der geſchichtlichen Ereigniſſe und das Urtheil über ihre univerſelle Bedeutung weſentlich erleichtert. Das ganze Werk iſt durchdrungen und getragen von einem ächt religiöſen, tief wiſſenſchaftlichen und über Parteileidenſchaft erhabenen Geiſte, welcher für die Wahrheit und Nothwendigkeit des Chriſtenthums und für die unermeßlichen Verdienſte deſſelben um die Rettung und Vervollkommnung der Menſchheit im ſocialen, politiſchen, wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Streben und Schaffen Zeugniß geben will. Während nach dieſer Seite der Herr V. denſelben Standpunkt wie Herr Dr. Bumüller einnimmt, herrſcht zwiſchen beiden bezüglich der Darſtellung und Behandlung des Stoffs ein namhafter Unterſchied: bei H. Dr. B. treten einzelne Perſonen und Ereigniſſe von hervorragender Bedeutung in abgerundeten Abſchnitten kräftig und lichtvoll wie bei einem Gemälde in Vordergrund und werden nicht ſelten mit plaſtiſcher Klarheit und Friſche geſchildert, ſo daß die Darſtellung durch Mannigfaltigkeit feſſelt und anzieht und dem Leſer neben den anregendſten und ſpannendſten Schilderungen auch willkommene Ruhepunkte gewährt, wie das Leben ſelbſt nach aufregenden,

Digitized by Google

gewaltigen Ereigniſſen wieder zu der frühern Ruhe zurück-kehrt; bei Herrn Dr. Kieſel dagegen gleicht die Darſtellung, obwohl ſie die welthiſtoriſche Bedeutung der großen Nationen, Perſonen und Thatſachen den ſecundären gegenüber ſtets richtig und ſorgfältig hervorhebt, einem in ungeſtörter Ruhe dahinfließenden Strom; in Einem Guß und Zug bewegt ſich ſeine Sprache gleichmäßig fort; mit epiſcher Ruhe erzählt er die Leidenſchaften und Kämpfe, den Sieg oder Untergang ſeiner Helden. Zugleich iſt ſeine Sprache nicht blos ungewöhnlich ruhig und leidenſchaftslos, ſondern auch äußerſt gedrängt und concis: mit wenigen Worten deutet ſie oft die wichtigſten Gedanken und hiſtoriſchen Parallelen *blos* an, ſo daß ſchon eine anſehnliche hiſtoriſche Vorbildung nöthig iſt, um die gegebenen Winke richtig zu erfaſſen. Während alſo Herr Dr. B. durch die Abwechslung, Friſche und vielfach dramatiſche Anſchaulichkeit ſeiner Darſtellung vorzugsweiſe zur Lektüre der ſtudirenden und für das Große und Erhabene doppelt empfänglichen Jugend ſich eignet, iſt das Werk des Herrn Dr. Kieſel mehr dem anhaltenden Studium gebildeter Männer zu empfehlen; dieſe werden in demſelben eine ihre Erwartung weit überſteigende Ausbeute finden. Um ſo mehr muß es befremden, daß der V., während er die Culturgeſchichte der Griechen und Römer ſowie des Mittelalters ziemlich erſchöpfend behandelt, die Culturgeſchichte der N e u z e i t unberückſichtigt ließ. Jeder Leſer ſeines Werks wird gewiß den Wunſch theilen, er möchte in einer neuen Auflage dieſen Mangel ergänzen, und es iſt dies um ſo ſicherer zu hoffen, da auch dieſe zweite Auflage im Vergleich zur erſten mit rühmlichem Fleiße corrigirt, ſprachlich und ſachlich verbeſſert und erweitert und zur weſentlichen Erleichterung des Gebrauchs

Digitized by Google

mit einem dreifachen Regiſter, einem Orts-, Sach- und Perſonenregiſter, bereichert worden iſt. Schließlich iſt mit Dank anzuerkennen, daß der V. die Geſchichte der Neuzeit bis in die Gegenwart d. h. bis zum Schluß des Jahrs 1866 fortführte und bei der Darſtellung des Urſprungs und des Verlaufs des verhängnißvollen deutſchen Bruderkriegs eine Ruhe und Objectivität zeigt, welche, ohne die enormen Erfolge ſeines ſpeciellen Vaterlands zu verſchweigen, doch die unterlegene Partei nicht im geringſten verletzt. —

Die Ausſtattung beider Werke verdient alles Lob, auch der Preis beider muß ein mäßiger genannt werden, ſo daß dieſe Geſchichtswerke auch nach dieſer Seite, von ihrem hohen wiſſenſchaftlichen Werth abgeſehen, dem für Geſchichte ſich intereſſirenden gebildeten Publikum angelegentlich empfohlen werden dürfen. —

Prof. Dr. Schneiderhahn in Rottweil.

4.

Die Abläſſe, ihr Weſen und ihr Gebrauch von P. **A. Maurel,** Prieſter der Geſellſchaft Jeſu. Nach der dreizehnten franzöſiſchen Ausgabe mit Genehmigung des Verfaſſers überſetzt von einem Mitgliede derſelben Geſellſchaft. — Dritte ſorgfältig verbeſſerte und mit vielen Zuſätzen aus der Raccolta bereicherte Auflage. Mit Genehmigung der geiſtlichen Obrigkeit. Paderborn. Verlag v. Ferd. Schöningh. 1866. kl. 8. S. 416. Preis 54 kr.

Der Umſtand, daß obiges Schriftchen im franzöſiſchen Original ſchon dreizehn und in der deutſchen Ueberſetzung

Digitized by Google

drei Auflagen erlebte, ſpricht ſehr zu ſeinen Gunſten. Dasſelbe hat ſich als ein zuverläſſiger Handweiſer in Sachen der kirchlichen Ablässe bewährt. —

Der theoretiſche Theil, welcher von dem Begriffe und der Grundlage, von der Gewalt, Ablässe zu ertheilen, von den Wirkungen und Arten derſelben, von den Erforderniſſen, ſie zu gewinnen, und von deren Verlegung handelt, nimmt einen verhältnißmäßig kleinen Raum ein (S. 17—95). Die betreffenden Punkte ſind jedoch nach bewährten Autoren klar und beſtimmt auseinandergeſetzt. —

In dem zweiten praktiſchen Theile des Werkchens (S. 96—296) ſind nach einer Vorbemerkung zunächſt die kleinen „Gebete" aufgenommen, an welche Ablässe geknüpft ſind. Nach jedem Gebete ſind die darauf verliehenen Ablässe genau verzeichnet. In weitern Abſchnitten werden dann ebenſo die „frommen Uebungen", wie Betrachtung, öftere Kommunion u. drgl., die „beſondern Andachten", wie der hl. Kreuzweg u. ſ. w., die „Werke des Seeleneifers und der Liebe", „Bruderſchaften und fromme Vereine" aufgezählt und die damit verbundenen Ablässe genau angegeben. Ein weiterer Abſchnitt ſpricht von der Einſegnung frommer Gegenſtände, wie Kreuze und den darauf bezüglichen Abläſſen; ein anderer verzeichnet dann noch die „beſonderen Ablässe" wie Portiuncula-Ablaß, Ablässe der Brigitten-Roſenkränze, der privilegirten Altäre u. ſ. f. —

Der dritte und letzte Theil (S. 296—408) gibt Formularien für Einſegnungen, Aufnahmen in Bruderſchaften u. drgl.

Die dritte Auflage der Ueberſetzung iſt gegenüber der zweiten ziemlich erweitert. Dieſe Erweiterungen beziehen

Digitized by Google

ſich jedoch vorzugsweiſe nur auf den zweiten Theil, indem der erſte ganz unverändert blieb, und der dritte etwa fünf Weiheformularien weiter erhielt. Unter den vielen neu aufgenommenen Gebeten des zweiten Theils aber nennen wir beſonders das Formular der Litanei zum heiligſten Namen Jeſu, welches a. 1862 autoriſirt worden iſt. Die Gebete ſind ſämmtlich aus der Raccolta di Orazioni e pie opere etc., welche in neuerer Zeit von Monſgn. Prinzivalli herausgegeben und von Haringer ins Deutſche überſetzt worden iſt. —

In der Abhandlung über die privilegirten Altäre hat Maurel in einem Punkte ſeine Anſicht geändert, indem er (S. 281) auf Grund eines Dekretes der Congr. Rit. v. 29. Febr. 1864 ſich ſo ausſpricht, als ob das Altarprivilegium nur Einer abgeſchiedenen Seele je in Einer Meſſe zu gut kommen könne, während er früher den betreffenden Punct ſo faßte, daß er die Application des Privilegiums auch für mehrere als zuläſſig erachten mußte. Ob dieſe Aenderung ſeiner Anſicht, worüber er ſich gar nicht weiter ausſpricht, vollſtändig begründet ſei, ſoll dahingeſtellt bleiben.

Dieſes Werkchen kann den Seelſorgsgeiſtlichen mit vollem Recht empfohlen werden; ſie werden ſich in der wichtigen und theilweiſe ſchwierigen Sache hier leicht Raths erholen können.

Bendel.

Digitized by Google

5.

Geburt und Wiedergeburt. Erinnerungen aus meinem Leben und Blicke auf die Kirche. Von **Friedrich v. Hurter.** Diripuisti vincula mea; tibi sacrificabo hostiam laudis. Erſter Band. Vierte mit des Verfaſſers Zuſtimmung verkürzte Auflage. Schaffhauſen. Verlag der Hurter'ſchen Buchhandlung. 1867. (Mit Hurter's Bild und Facſimile.) kl. 8. XXI u. 390 SS.

Zweiter Band. VIII u. 380 SS. Preis beider Bände 4 fl. 48 kr.

Der Grundgedanke dieſer Schrift bezüglich der Wiedergeburt ihres Verfaſſers (der Rückkehr zur Kirche) wird S. 258 Bd. I mit den Worten ausgedrückt: „dergleichen ſei nicht Sache des Wollenden oder Laufenden, ſondern des erbarmenden Gottes". Und über den Titel ſpricht ſich Hurter kurz und gut (Bd. I. S. 266) ſo aus: „Gerade darum auch, weil die Sache mit allen ihren Folgen an meinen Geburtstag ſich knüpfte, gleichſam der erſte Laut der göttlichen Mahnungen, welche von da an immer ergreifender und verſtändlicher geworden ſind, an dieſem erſchallte, habe ich vorliegender Schrift den Titel Geburt und Wiedergeburt gegeben". — Was immer ſein inneres und äußeres Leben berührte, mit ſeinen Studien zuſammenhing und namentlich zur Kirche führte, ſtellt Hurter bei aller Wärme und Lebhaftigkeit der Sprache ſo dar, daß es auf jeden unbefangenen Leſer den Eindruck ehrlichſter Offenheit und ſelbſteigener Erfahrung macht. Und ſelbſt der, welcher Hurters ariſtokratiſch-conſervativen Standpunkt auf politiſchem und ſocialem Gebiete nicht mit ihm gemein hat, muß zugeben, wie ſein Urtheil gleichſam aus einem Guſſe beſteht, durchaus conſtant und von einer und derſelben Beleuchtung iſt.

Auch daraus, daß wir jetzt nach etlichen zwanzig Jahren

Manches anders finden, namentlich in den italieniſchen Zuſtänden, als es unſer Autor ſchildert, läßt ſich durchaus kein Vorwurf gegen ſeine Anſchauung und Darſtellung erheben. Denn Zuſtände richten ſich nach Umſtänden und was iſt nicht ſeither über Italien ergangen! Dem flüchtigſten Touriſten kann es nicht entgehen, daß dieſes unglückliche Land in neueſter Zeit bedauerliche Rückſchritte gemacht hat und heute auf ſeiner ſchiefen Bahn noch nicht zum Stehen gekommen iſt: wir wiſſen, wie ſich das gemacht hat. Sieht es in Oberitalien in ſittlicher Beziehung noch beſſer aus, als im Neapolitaniſchen, ſo iſt das noch Nachwirkung des deutſchen Elements, das ſich dort geltend gemacht hat.

Der ganz unbeſtreitbare und bleibende Werth unſerer Schrift beſteht aber offenbar darin, daß ein durchaus durchſichtiges pſychologiſches Bild auf geſchichtlichem Grunde vor uns ausgebreitet iſt, deſſen ſtetiger Gang zum Ziele ſo gnaden- und naturgemäß iſt, daß wir die erſten Keime bis zur Ernte herangereift beobachten können, mit allen Hemmniſſen von unten und allen Förderungen von oben, ſo daß es wenige Bekehrungsgeſchichten geben wird, die ſich dieſer Geburt und Wiedergeburt an die Seite ſtellen laſſen dürften. Ein vollendetes Drama, deſſen Peripetie ſo langſam ſich geſtaltete, daß Freund und Feind oft irre wurden, um ſo ſchöner und vollendeter aber zum Abſchluſſe kam.

Die Mittheilung auch nur einer Probe iſt überflüſſig bei einer in Deutſchland ſchon ſo lange bekannten und öfter aufgelegten Schrift. Auch die Wahl würde wehe thun.

Einzelne Errata die uns begegnen, ſind von der Art, daß ſie Druckfehler ſind, die ſich der Leſer leicht zurecht legen kann. Doch wollen wir aufmerkſam machen, daß Thl. II. S. 195 Zeile 14 von unten der im Jahre 1610 ermordete franzöſiſche König unrichtig als Heinrich III. ſtatt IV. bezeichnet wird.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. v. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,

Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Fünfzigſter Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1868.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

I.
Abhandlungen.

1.
Ueber das Verhältniß der heidniſchen zur chriſtlichen Moral [1]).

Von Profeſſor Lic. **Linſenmann.**

So ſehr auch die Meinungen und Lebensanſchauungen durch wiſſenſchaftliche und confeſſionelle Gegenſätze geſchieden ſein mögen, in Einem ſtreben wir doch zuſammen, in der Forderung wahrer und erleuchteter Sittlichkeit. Aber ſchon die nächſte Frage nach dem Weſen und den Grundlagen der Sittlichkeit trennt uns wieder, weil zu ihrer Beantwortung Jeder auf ſeinem religiöſen oder wiſſenſchaftlichen Standpunkt Fuß faſſen muß. Von den beſtehenden Gegenſätzen nun habe ich mir den allgemeinſten und principiellſten näher zu beleuchten vorgenommen, um den Satz durchzuführen, daß es zwei unvereinbare Dinge ſeien, den chriſtlichen Glauben zu verwerfen

1) Eine academiſche Rede. Dieſelbe mußte begreiflicherweiſe ſich Zwecke ſetzen, welche mit denen einer wiſſenſchaftlichen Abhandlung nicht geradezu zuſammenfallen; doch glaubte ich, der an mich ergangenen Aufforderung folgend, dieſelbe als Beitrag zur Beurtheilung der antireligiöſen Tendenzen unſerer Zeit veröffentlichen zu ſollen.

Digitized by Google

und wahre Moralität zu fordern. Die Trennung von Moral und Religion, oder wie namentlich jenſeits des Rheines das Stichwort lautet, die Herſtellung einer unabhängigen Moral iſt unvollziehbar.

Während die Vorſtellung, daß der poſitive Offenbarungsglaube mit den geiſtigen Intereſſen der Menſchheit, mit wahrer geiſtiger Cultur und Freiheit unvereinbar ſei, in unſerer Literatur, man kann ſagen in der öffentlichen Meinung ſehr ſtark vertreten iſt, ſind doch nur ſehr Wenige den Conſequenzen ihrer pantheiſtiſchen und materialiſtiſchen Syſteme bis auf den Grad getreu geblieben, daß ſie grundſätzlich mit den Principien der Moral hätten brechen mögen, der Moral, welche, man mag es anerkennen oder nicht, eine öffentliche Macht iſt.

Was aber an wahrer Sittlichkeit im ſtaatlichen und bürgerlichen Leben, in der Geſetzgebung und in der Literatur wie im Leben des Einzelnen ſich geltend macht, das iſt erzeugt und getragen von der Macht der chriſtlichen Ideen.

Es gilt hier vor Allem, die geſchichtliche Thatſache feſtzuſtellen. Die ſittlichen Lebensanſchauungen aller heutigen Culturvölker beruhen auf der Moral des Chriſtenthums; es giebt keine Civiliſation, die nicht dem Chriſtenthum ihr Daſein verdankte. Und zwar gilt dies von allen Gebieten geiſtiger Cultur. Das Chriſtenthum hat eine Fülle von neuen und tiefen Ideen in den Fluß der Gedanken hineingeworfen, hat dem denkenden Geiſte neue Probleme vorgelegt, an deren Löſung heute noch die beſten Geiſter ſich abmühen; die chriſtliche Kirche ſteht da in der Geſchichte gleich der Graalsburg in der Heldenſage; ſie

Digitized by Google

birgt in ſich eine Fülle von Geheimniſſen und entzieht ſich mit ſeinen verborgenen Wundern dem profanen Auge; aber ein Thor iſt, wer an dieſer hehren Stadt der Geheimniſſe, an der Stadt Gottes, wie der h. Auguſtinus ſie nennt, vorübergeht und nicht fragt, nicht den forſchenden Blick aufthut, vor dem die Geheimniſſe ſich enthüllen. Als die von ihren Göttern und Mythen träumende Welt von der höhern Macht der chriſtlichen Ideen zu geiſtigem Leben erweckt wurde, da erſt lernte ſie leſen im Buche der Natur und im Buche des Geiſtes; da regte es ſich auf allen Gebieten des Forſchens und des Wiſſens; da begann das Denken neuen Flug zu nehmen und die ſo gebildeten Geiſter begannen zu ahnen und zu experimentiren, und begannen zu entdecken und zu erfinden.

Ich darf mich nicht durch Verfolgung dieſes Gedankens allzuweit von dem ſpeciellen Gegenſtand meines Themas hinwegführen laſſen; aber Eines wenigſtens darf nicht unerwähnt bleiben, weil es in nächſter Beziehung zu meinem Thema ſteht. Gerade diejenige Wiſſenſchaft, die es ſich am wenigſten geſtehen will, hat ſich an der Sonne des Chriſtenthums entzündet und befruchtet, die Philoſophie.

Es iſt eine Selbſttäuſchung, wenn die Philoſophen meinen, unmittelbar in das Erbe der antiken, ſocratiſchen Philoſophie eingetreten zu ſein. Es giebt heute keine Philoſophie, welche nicht durch den chriſtlichen Ideenkreis hindurch gegangen wäre und aus ihm Nahrung gewonnen hätte. Auch diejenigen Syſteme, die wir nicht als die freigebornen Töchter dieſer Mutter und Meiſterin aller höhern menſchlichen Wiſſenſchaft betrachten können, der Skepticismus, Idealismus, Pantheismus oder wie ſie alle

heißen mögen, können doch die Charakterzüge ihres Urſprungs nicht ganz verläugnen. Die moniſtiſchen und theoſophiſchen Syſteme von Skotus Erigena an bis herab zu Schelling, Baader und ſelbſt Hegel haben viel mehr Verwandtes mit den Tiefen der chriſtlichen Speculation und Myſtik, als mit irgend welchen Weltanſchauungen der vorchriſtlichen Philoſophen. Der antike Gedankenkreis hat nichts aufzuweiſen, was an metaphyſiſchem Gehalt auch nur entfernt zu vergleichen wäre mit den Ideen, welche in der chriſtlichen Lehre von dem Verhältniß Gottes zur Welt, von der Menſchwerdung Gottes, von der Beſtimmung des Menſchen und der Creatur überhaupt niedergelegt ſind.

Und machen wir nun davon Anwendung auf die Ethik ſelbſt! Die Begriffe von Sitte und Sittlichkeit, welche der Chriſtusglaube aufgeſtellt, ſind beſtimmend geworden für die Philoſophie, wie für das öffentliche Leben; bewußt oder unbewußt, freiwillig oder widerſtrebend — ſtehen wir doch Alle unter dem Einfluſſe chriſtlicher Weltanſchauung. Der Pantheiſt wie der Vertreter des baaren Naturalismus muß ſeinen letzten Conſequenzen die Spitze abbrechen, wo es ſich um die Moral handelt. Der wiſſenſchaftliche Vertreter der Lehre von den unabänderlichen Naturgeſetzen und der fataliſtiſchen Vorausbeſtimmung giebt doch die ſittliche Freiheit und Verantwortlichkeit des Menſchen nicht preis; diejenigen, welche die Uebergänge von der Thierſeele zum Menſchengeiſte im Gehirn des höchſt entwickelten Thiergeſchlechtes nachweiſen, verläugnen doch nicht die Forderungen der Humanität; und es iſt dieſes nicht etwa blos eine Nachſicht gegen die öffentliche Meinung; es iſt vielmehr ein Diktat der chriſtlich gebildeten Vernunft.

Digitized by Google

Mag auch das Sittenverderbniß einzelner Klaſſen der Geſellſchaft, mag der Naturalismus in Literatur und Kunſt, der Machiavellismus in der Politik vorübergehend trübe Schatten werfen auf die ſittlichen Zuſtände unſerer Zeit, ſo werden doch die edleren Beſtrebungen der Geiſter immer wieder zur chriſtlichen Moral zurückkehren; aus ihr wird man die Antriebe nehmen zu neuen Schöpfungen auf dem Gebiete des Geiſtes, aus ihr die Mittel zur Löſung der großen Fragen der Zeit, zur Regeneration der ſich auflöſenden Geſellſchaft, zur richtigen Leitung der ſocialen Bewegung und zu allem wahren geiſtigen Fortſchritt.

Es liegt aber in meiner Aufgabe nicht blos nachzuweiſen, daß der Menſchengeiſt die reinern und höhern ſittlichen Ideen nicht aus ſeinem eigenen Schooße herausgeboren hat, ſondern auch darauf hinzuweiſen, daß der Abfall vom chriſtlichen Offenbarungsprincip auch einen Rückfall in die Moral des Ethnicismus zur Folge haben würde, nicht einen Rückfall in die vollſtändige Armuth des heidniſchen Ideenkreiſes, aber doch gewiß in die Verkehrtheit der ſittlichen Anſchauungen, wie ſie im Heidenthum hervorgetreten.

Es mag einen Augenblick geſtattet ſein, den Ethnicismus als einen Collektivbegriff zu nehmen, unter dem wir das geiſtige und ſittliche Leben der vorchriſtlichen Völker zuſammenfaſſen. So manigfaltig verſchieden die religiöſen und ſittlichen Vorſtellungen der einzelnen Völker ſein mochten, angefangen vom babyloniſchen Baalsdienſte und den Orgien, womit man in Syrien und Phönizien den Moloch und die Aſtarte feierte, bis zu den Opferfeſten der Germanen in den geweihten Hainen, ſo haben ſie doch ge-

rade diejenigen Erſcheinungen gemeinſam, welche wir als die charakteriſtiſchen Merkmale des heidniſchen Ethos erkennen müſſen.

Ich ſehe zunächſt ab von dem, was als das allgemein Menſchliche und Vernunftgemäße da und dort durchbricht, wie die Wahrheit auch durch die dunkelſten Schatten des Irrthums immer noch einen leiſen Schimmer wirft; ich ſehe auch ab von der Frage, wie weit einzelne Lichtblicke klarerer Köpfe Offenbarungen der allgemeinen Vernunft ſind oder verlorne Strahlen einer Uroffenbarung oder beides zugleich; thatſächlich tragen doch alle Lebenserſcheinungen der alten Welt das Gepräge des Ethnicismus; es iſt nirgends ein ungetrübter Reflex der reinen objektiven Wahrheit. Auch wenn wir die Philoſophen richtig verſtehen wollen, müſſen wir wohl zu unterſcheiden wiſſen zwiſchen dem realen Wahrheitsgewinn, den ſie uns bieten, und zwiſchen ihren perſönlichen Anſichten und Ueberzeugungen, die ſie als Kinder ihrer Zeit ausſprechen — oder zurückhalten.

Unter den charakteriſtiſchen Merkmalen nun des Heidenthums iſt das erſte und augenfälligſte das Mißverhältniß zwiſchen Religion und Sittlichkeit. Das war von Anfang an nicht ſo. Je tiefer hinauf in die Anfänge der Geſchichte wir die geiſtigen Offenbarungen eines Volkes verfolgen können, deſto inniger finden wir den Zuſammenhang zwiſchen religiöſem Glauben und Sittlichkeit, deſto ſicherer waren die Ausſprüche des Gewiſſens unter die Sanktion der Religion geſtellt; ſo finden wir in den älteſten indiſchen Schriftdenkmalen [1]) eine tiefe Le-

1) Z. B. in der „älteſten praktiſchen Pädagogik des heidniſchen

Digitized by Google

bensweisheit im Anſchluß an die religiöſen Vorſtellungen niedergelegt. Auch in der älteſten deutſchen Götterlehre iſt noch dieſer Zuſammenhang zwiſchen Religion und ſittlichem Verhalten erſichtlich, nur daß eben hier von Sitte und Geſittung noch gar nicht eigentlich die Rede ſein kann. Aber je weiter herab in der Geſchichte wir ſchreiten, je mehr die urſprünglich reinern religiöſen Ideen im Laufe der Zeiten ſich zu den eigentlich polytheiſtiſchen Religionen ausgeſtalten, je mehr die Begriffe ſich verwirren, die religiöſen Culte ſich vermiſchen und jenes Chaos von Vorſtellungen, jene Menge von Göttern und Göttergeſchlechtern, von Halbgöttern und Heroen, von Allegorien und Perſonificationen zur Herrſchaft kommt, deſto tiefer klafft der Zwieſpalt zwiſchen Wiſſen und Gewiſſen, zwiſchen Religion und Sittlichkeit.

Das Heidenthum war ſehr religiös [1]), wenn man unter Religion die Vergegenwärtigung der Gottheit, die Furcht vor der Gottheit und den Cultus der Gottheit verſteht. So viele Feſte feiert, ſo viele koſtbare Opfer bringt heutzutage kein Volk ſeinem Gott, als wie einſtens das gottesfürchtige Volk zu Athen [2]). Das häusliche und öffentliche

---

Alterthums", dem Buche Hitopadeſas ꝛc. ꝛc. aus dem Sanskrit von Dr. G. M. Durſch, Tübingen 1853.

1) Vgl. Laſaulx, Studien des claſſiſchen Alterthums, Regensburg 1854. „Ueber den Entwicklungsgang des griechiſchen und römiſchen und den gegenwärtigen Zuſtand des deutſchen Lebens" S. 45 ff. „Die Gebete der Griechen und Römer" S. 137 ff. „Die Sühnopfer der Griechen und Römer" u. A. — Nägelsbach, die nachhomeriſche Theologie des griechiſchen Volksglaubens bis auf Alexander. Nürnberg 1857. — Döllinger, Heidenthum und Judenthum. Vorhalle zur Geſchichte des Chriſtenthums. Regensburg 1857.

2) Vgl. Schneiderhahn, die Entwicklung der attiſchen De=

Leben der Griechen war von religiöſen Gebräuchen, von Gebet und Opfern umgeben und getragen. Schon Heſiod ſchreibt tägliche Morgen- und Abendopfer vor. Der Päan oder das Loblied nach dem Eſſen iſt ſtehende Sitte; die Eheſchließung, die Geburt eines Kindes, der Eintritt des Jünglings in die Ephebie oder Wehrhaftigkeit, die glückliche Rückkehr von einer Reiſe oder ſonſtige Rettung aus einer Gefahr, alle glücklichen oder unglücklichen Ereigniſſe ſind Veranlaſſung zu Gebet und Opfern, ſo daß es bei den Griechen eine rein profane Feſtfreude eigentlich gar nicht gab [1]). Plato bezeugt, daß Barbaren und Griechen überall bei Aufgang und Niedergang der Sonne und des Mondes anzubeten und niederzuknien pflegen [2]). Bei Xenophon beginnt Iſchomachus den Unterricht ſeiner jungen Gattin nicht eher, als nachdem er geopfert und gebetet hatte, daß ihm ſein Lehren, ihr das Lernen zum Heil gereichen möge [3]). Selbſt von Ariſtoteles wiſſen wir, daß er für ſeine verſtorbene Gemahlin regelmäßig Todtenopfer darbrachte und daß er noch in ſeinem Teſtamente die Erfüllung eines Gelübdes verordnete, welches er für die Herſtellung ſeines Sohnes Nicanor gelobt hatte: vierellengroße ſteinerne Thiere dem Retter Zeus und der Retterin Athene [4]).

Nicht weniger fromm als die Griechen waren die Römer, und noch Cicero rühmt es ihnen nach, daß ſie alle Völker überwunden, nicht weil ſie an Zahl den Hiſpaniern oder

---

mocratie von Pericles bis in die Zeit des Demoſthenes. 2. Abth. Rottweil 1867. (Programm) S. 14 ff.

1) Nägelsbach a. a. O. S. 217 ff.

2) Legg. 10.

3) Oecon. 7, 7.

4) Laſaulx, Studien ꝛc. S. 63.

Digitized by Google

an Kraft den Galliern oder an Schlauheit den Puniern oder an Künſten den Griechen überlegen geweſen, ſondern weil ſie in ihrer Frömmigkeit und Religioſität jene einzige Weisheit beſaßen, wodurch ſie erkannten, daß durch der unſterblichen Götter Hoheit alle Dinge gelenkt werden [1]). Namentlich aber wurde im Alterthum kein öffentliches Unternehmen in Krieg und Frieden begonnen ohne Sanktion der Gottheit. Der Beginn einer kriegeriſchen Zurüſtung, die Ueberſchreitung der Grenzen, der Einmarſch in Feindesland, jeder Flußübergang, der Bau einer Schutzmauer, der Beginn einer Schlacht wurde durch Mantik, durch Gebet und Opfer vorbereitet und geweiht [2]). Religion war die Mutter der Künſte und begeiſterte die Dichter; Religion aber hat auch zu Athen die Schriften des Philoſophen Protagoras verbrannt und dem Socrates den Giftbecher gemiſcht.

Man wird nun aber auch auf der andern Seite nicht ſo ungerecht ſein dürfen, der heidniſchen Welt Moralität durchaus abzuſprechen, wenn man unter Moralität ſittliches Bewußtſein und ein Handeln nach einer ſittlichen Ueberzeugung verſteht. Es liegt kein Grund vor, den hohen und edeln Thaten, welche die Geſchichte aufweist, jeglichen ſittlichen Werth abzuſprechen, wenn auch deren Motive nicht vollkommen rein im chriſtlichen Sinne waren. Aber die Religion war nicht ſittlich und die Sittlichkeit war nicht religiös.

Schon die clementiniſchen Recognitionen erkennen dieſen tiefen Unterſchied zwiſchen der heidniſchen und chriſtlichen Moral; die chriſtliche Moral, wird daſelbſt hervor-

---

1) Orat. de harusp. respons. cap. 9.

2) Nägelsbach a. a. O. S. 219.

Digitized by Google

gehoben, ſei mit der Religion auf's Engſte verbunden; ſie ſtelle Gott dar als den Geſetzgeber, Herzenskundigen und Vergelter alles Böſen und Guten [1]). In der That kennen die antiken Religionen dasjenige nicht, was wir göttliches Sittengeſetz nennen; es giebt keine abſolute Norm für das Handeln, kein höchſtes Princip des Sittlich-Guten. Warum, ſo fragt der h. Auguſtinus, haben denn jene eure Götter ihre Verehrer nicht durch Geſetze im ſittlich guten Leben unterſtützt? [2]) Und auf den Einwand, daß für dieſen Mangel die Philoſophie eintrete, bemerkt er: Wenn eure Philoſophen wirklich hinreichende Lebensregeln zum Guten gegeben haben, warum werden nicht ſie anſtatt der Götter verehrt? [3]) So wahr iſt es, daß dasjenige Weſen göttlicher Verehrung nicht würdig iſt, das nicht durch Offenbarung, Geſetzgebung und Beiſpiel im Stande iſt, Vorſchriften für wahre Sittlichkeit zu geben. Eine Religion, die nicht ſittigend einwirkt auf die Menſchheit, iſt eine blasphemiſche Religion!

Es iſt höchſtens Reminiſcenz aus ältern, noch weniger getrübten Anſchauungen, und iſt von den Dichtern kaum ernſtlich gemeint, wenn die Götter als Freunde der Guten und als Rächer des Böſen dargeſtellt werden; noch nach homeriſcher Vorſtellung leben im Hades Gute und Böſe zuſammen das gleiche Schattenleben; nur einige Götterfeinde (die ſich durch Empörung und Uebermuth den Haß des herrſchenden Göttergeſchlechtes zugezogen, Titanen u. ſ. w.) leiden beſondere Qualen, wie umgekehrt nur einige Lieblinge der Götter der ſeligen Unſterblichkeit im Elyſium theil-

1) Recogg. lib. X. cap. 47. 48 u. a. O.
2) De civit. Dei lib. II. cap. IV.
3) Ibid. cap. VII.

Digitized by Google

haft werden. Ebenſo wenig kennt die alte deutſche Mythologie den Unterſchied zwiſchen dem ſittlich Guten und Böſen; nach der frühern Vorſtellung wenigſtens nahm Walhöll (Walhalla) nur die in der Schlacht Gefallenen auf; die übrigen, Götter wie Menſchen, fuhren zur Hel, die jedoch nicht immer als ein Strafort gedacht wurde [1]). Die Götter kümmern ſich nach antiker Vorſtellung entweder um die Menſchen überhaupt nicht, oder wenigſtens nicht in Beziehung auf die Sittlichkeit. *Die Götter ſind durchaus nicht die Vertreter einer ethiſchen Gerechtigkeit* [2]). Es giebt wohl eine Rache bei den Göttern, aber kein Recht. Die Theologie des Heidenthums enthält darum keine Sittenlehre; ſie kennt nur eine εὐσέβεια, eine Anleitung, die Götter recht zu verehren; die σωφροσύνη dagegen, die ethiſche Gerechtigkeit, hat keine Begründung in der Götterlehre, iſt höchſtens künſtlich in ſie hineingetragen. Auf Grund des Polytheismus kann keine Willensoffenbarung der Gottheit in Form von allgemeinen Sittenvorſchriften gedacht werden [3]), und noch viel weniger können die Götter als Beiſpiele und Vorbilder der Sittlichkeit dienen. Es kann unmöglich die Sittlichkeit fördern, Alles zu wiſſen, was die Prieſter, Myſtagogen und Dichter von

1) K. *Simrock*, Handbuch der deutſchen Mythologie mit Einſchluß der nordiſchen. Bonn 1855. S. 175.

2) *Nägelsbach* behauptet zwar S. 80: „Nicht blos die Macht der Götter herrſcht über die Welt, ſondern ſie haben auch feſtgeſetzt, was Rechtens iſt in derſelben, haben geſchaffen und erhalten dasjenige, was wir Naturgeſetz nennen.“ Aber hiebei kommt ihm nur die Zweideutigkeit des Ausdrucks „Naturgeſetz“ zu ſtatten. Naturgeſetze ſind es in der That und nicht Sittengeſetze, wodurch die Götter die Welt regieren; das leuchtet auch aus dem Zuſammenhang bei N. gegen deſſen Abſicht hervor.

3) Was auch Nägelsbach zugiebt.

den Göttern auszuſagen wiſſen; man mag es nun aus dem Weſen des Ethnicismus oder aus blos zufälligen Verirrungen ableiten, daß die religiöſen Feſte und Culte einer Reihe von Gottheiten, des Baal, der Aſtarte, der Aphrodite, des Dionyſos u. ſ. w. geradezu zu Schulen und privilegirten Gymnaſien des Laſters geworden ſind. Was dem allgemeinen ſittlichen Bewußtſein und dem natürlichen Gefühl zuwider war, was auch eine nicht rigoriſtiſche Geſetzgebung für unerlaubt erklären mußte, Gräuel, welche die Zunge auszuſprechen ſich weigert, das wurde zur religiöſen Pflicht. Aber abgeſehen von dieſen äußerſten Verirrungen — an die man ſich aber immerhin erinnern muß, um die Bedeutung der chriſtlichen Sitte für die Geſchichte der Menſchheit zu verſtehen — iſt das Verhältniß der Menſchen zu den Göttern durchaus kein ethiſches, ſondern ein rein naturaliſtiſches. Die Verehrung der Götter beruhte durchaus auf der Furcht vor Zorn und Strafe, man kann ſagen vor der Laune der Gottheit; der göttliche Wille hat keine Geſetzmäßigkeit, die man denkend erforſchen könnte. Wie die Laune wechſelt, ſo war man jeden Tag auf's Neue genöthigt, ihren augenblicklichen Willen zu erforſchen; man konnte nicht wiſſen, ob man den Göttern recht that, wenn man nicht durch die verſchiedenen Augurien und Orakel ſich darüber unterrichtet hatte. Und gerade was die Sittlichkeit ausmacht, Seelenreinheit, kennt das Heidenthum als Religionsanſtalt gar nicht [1]).

1) Döllinger a. a. O. S. 170 f. Wer einen Leichnam berührt hatte, war ebenſo unrein, als der, welcher einen Mord vollbracht hatte, und ob Jemand unfreiwillig oder mit voller Abſicht einen Menſchen getödtet, galt hier ganz gleich. Daher wurden auch Hetären unbedenk-

Ein eigenthümliches Licht wirft auf die heidniſche Religioſität ein Wort Ciceros, er ſagt: „Das iſt nun einmal bei allen Sterblichen ſo, daß ſie äußere Vortheile, Weingärten, Saatfelder, Olivengärten, reiche Ernte an Feld- und Baumfrüchten, und was ſonſt das Leben angenehm und glücklich macht, den Göttern verdanken; die Tugend aber hat noch Niemand als ein Geſchenk Gottes betrachtet. Und das mit Recht: denn um der Tugend willen werden wir von Rechtswegen gelobt und billig rühmen wir uns der Tugendhaftigkeit; das wäre aber nicht der Fall, wenn ſie ein Geſchenk Gottes und nicht unſer eigenes Werk wäre ... Wer hat jemals Gott dafür gedankt, daß er ein guter Menſch ſei? Wohl aber dafür, daß er reich, geehrt und wohlbehalten iſt. Um ſolcher Dinge willen nennt man den Jupiter den Beſten und Größten ... [1]).

Dieſe Anſchauung Ciceros iſt nun allerdings auch eine ſubjektive, von der Stoa herübergenommene [2]). Es laſſen ſich ihr, aber auch nur vereinzelnt, verſchiedene Ausſprüche weiſer Männer, des Bias, Simonides, Aeſchylus, Pindar u. ſ. f. entgegenſtellen, in denen Tugend und Weisheit als Gaben der Götter bezeichnet werden [3]). Aber einerſeits iſt zu bemerken, daß der antike Begriff der ἀρετη

---

lich zu den Myſterien zugelaſſen, und waren die Mittel der Reinigung ganz äußerlich und mechaniſch.

1) De nat. Deor. lib. III. cap. 36.

2) Wie er auch de senect. cap. II. dem Cato in den Mund legt, daß man die Mittel zu einem guten und glücklichen Leben in ſich ſelber ſuchen müſſe.

3) Nägelsbach S. 76 f. — Laſaulx S. 146 f. Letzterer beſtätigt ſelbſt dadurch, daß er einige noch erhaltene Volksgebete anführt S. 142 ff., die Behauptung, die er ſpäter als eine leichtfertige bezeichnet, daß nämlich die Heiden ihre Götter nicht um Tugend, ſondern nur um Geſundheit und irdiſches Glück gebeten hätten.

Digitized by Google

ein viel unbeſtimmterer iſt, als was wir mit Tugend bezeichnen, und daß den Göttern die Verleihung der ἀρετή, der Tapferkeit oder Tüchtigkeit nicht in anderem Sinne zugeſchrieben wird, als umgekehrt von den Göttern geſagt wird, daß ſie die Menſchen zum Böſen reizen und veranlaſſen, indem ſie dieſelben bethören; andererſeits iſt in jenen Ausſprüchen die Einſicht denkender Geiſter ausgeſprochen, nicht aus dem Weſen des Ethnicismus geſchöpft, ſondern aus dem menſchlichen Herzen; und das ſoll ja nimmermehr geläugnet werden, daß der helleniſche Geiſt, dem wir ſo viele Fermente der Lebensweisheit und Cultur verdanken, beſſer war als ſeine Religion und ſeine Götter.

Und damit kommen wir auf einen zweiten Hauptpunkt unſerer Erörterung. Vielleicht iſt es ein Glück, wenn die Moral losgelöst wird von den religiöſen Vorſtellungen? In der That iſt dies die Meinung derjenigen, welche den Standpunkt der Offenbarung verlaſſen haben und deßhalb eine unabhängige oder bloſe Vernunftmoral fordern. Ich ſtehe nicht an, zu behaupten, daß eine reine Vernunftmoral jeder Sittenlehre vorzuziehen ſei, die auf verkehrte und unwahre religiöſe Vorſtellungen, auf eine ſchlechte Religion gebaut iſt. Und darum war es für die heidniſche Moral wirklich ein Glück, wenn ſie ſich von all dem Wahne und Aberglauben des Polytheismus losgeſagt hat. Aber es iſt nur ein ſehr relativer Vortheil.

Es muß für das ſittliche Leben eine allgemein giltige Norm geben; wo dieſe nicht in der Religion liegt, muß ſie in etwas Anderem liegen, was die Religion zu erſetzen vermag. Daß jeder Einzelne für ſich ſelbſt das Maß aller Dinge und ſich ſelber Sittengeſetz ſei, iſt ſchon aus dem einfachen Grunde nicht möglich, weil er ſittlich handeln und

Digitized by Google

für ſeine Handlungen verantwortlich ſein muß, ehe er über ſein Weſen, über ſeine Natur zu reflektiren im Stande iſt. Um der Natur gemäß zu leben, wie die verſchiedenen ſocratiſchen Schulen mit Uebereinſtimmung verlangten, müßte man ſeine Natur kennen; und es dürfte ein ſehr bedenklicher Grundſatz ſein, der dem Menſchen erlaubte, ſo lange in ſittlicher Verirrung ſich zu ergehen, bis er aus all den verworrenen und dunkeln Gängen des Lebens ſich ſelbſt herausgefunden und das eigentliche Richtmaß ſeiner Sittlichkeit erkannt hätte.

Der Maßſtab der Sittlichkeit muß dem Menſchen mit ſeiner Erziehung gegeben werden, und es giebt nur zwei Faktoren, welche mit einigem Schein von Wahrheit die Religion erſetzen und die Erziehung des Menſchengeſchlechts auf ſich nehmen könnten, der Staat, beziehungsweiſe die Schule, und die Philoſophie. Aber daß dieſe beiden Faktoren hiefür unzulänglich ſind, das eben hat die antike Welt auf ſo klare Weiſe gezeigt, daß es ein Frevel an der Menſchheit wäre, das Experiment von neuem beginnen zu wollen. Hier iſt eines der Gebiete, wo die Geſchichte uns Lehrmeiſterin ſein muß; es iſt nicht erlaubt, ſich über die Erfahrungen der Geſchichte hinwegzuſetzen. Eben weil weder der Staat noch die Wiſſenſchaft geleiſtet haben, was von ihnen auf dieſem Standpunkt gefordert werden müßte, iſt die alte Welt zuſammengebrochen, ſo weit ſie nicht vom chriſtlichen Geiſte belebt neu erſtanden iſt und ſich in die chriſtliche Aera hinübergerettet hat.

Der Staat kann die Erziehung des Menſchen zur Sittlichkeit niemals unternehmen, wenn er nicht ſelbſt von Principien, die außer ihm liegen, getragen und aufgebaut iſt. Der Staat ſetzt zu ſeinem Beſtande Sittlichkeit voraus,

Digitized by Google

er erzeugt nicht erſt die Sittlichkeit; er entſteht auf Grund von ebenſo vielen ſittlichen als ſocialen Bedürfniſſen und beſteht nur durch die Tugend der Regenten und der Regierten. Der Staat kann nicht die Innerlichkeit des Menſchen beherrſchen und regeln; was er erzeugt, iſt bloſe Legalität; ſoll dieſe zur innerlichen Moralität werden, ſo bedarf es einer höhern Sanktion, die dem Staat mit ſeinen Geſetzen von der Religion gegeben werden muß. Es hat auch niemals einen Staat gegeben, der nicht ſeine Geſetze unter die Bürgſchaft einer höhern, göttlichen Offenbarung geſtellt hätte. Minos der Kreter empfing 9 Jahre von Zeus Unterweiſung in der idäiſchen Grotte; Lycurgs Geſetz ward vom delphiſchen Apollo ſanktionirt; Numa ward von der Nymphe Egeria belehrt; ſo ſehr haben alle dieſe Männer erkannt, daß die Tugend, wenn ſie nicht um Gottes willen geübt würde, noch viel weniger um des Staates willen geübt würde; und wenn je eine Staatsregierung es unternahm, die Grundſätze des göttlichen Rechts zu beugen und ihre eigene Auktorität an die Stelle der Religion zu ſetzen, ſo hat ſie es nicht weiter gebracht, als zum ſchnöden Mißbrauch der Religion im Dienſte der Politik.

Darum iſt es auch ein eigenthümliches Mißverſtändniß und eine unbegreifliche Begriffsverwirrung, wenn man von der Schule verlangt, was die Staatserziehung ohne Religion niemals leiſten kann. Die Schule als ſolche kann nichts geben, was ſie nicht vorher empfangen hat; ſie iſt durch und durch auf Auktorität gebaut, ſei es nun die kirchliche oder die der Bureaukratie oder die rein perſönliche Auktorität des Lehrers. Das Land, in welchem die Regierungskunſt ſich völlig mit der Religion identificirt und das Staatsſchulweſen in üppigſter Blüthe ſteht, iſt — China.

Digitized by Google

Soll die Schule ſittigend einwirken, ſo müſſen ihr die ſittlichen Grundſätze dargeboten werden von der geoffen- barten Religion oder, wie wir vorerſt annehmen wollen, von der Wiſſenſchaft, d. i. der Philoſophie. Und damit kommen wir auf die Frage, was die antike Philoſophie geleiſtet habe für die Sittlichkeit des Menſchengeſchlechtes. Vieles, ohne Zweifel! Sie hat manchen Wahn zerſtört, den Götterglauben untergraben und in vielen Tauſenden die Anſchauungen von den Abſurditäten des Polytheismus gereinigt; aber im Großen und Ganzen hat ſie doch nur zerſtört und nichts aufgebaut; ſie hat die Religioſität un- tergraben, die Volksſtärke entnervt, die Staaten unterwühlt. Gerade von der Zeit der größten geiſtigen Regſamkeit und Cultur datirt der Abfall von der ältern, ſtrengern Sitte, welche den Völkern noch eine gewiſſe Kraft gegeben hatte, und weder die weiſen Rathgeber der Könige noch die Phi- loſophen im römiſchen Senat vermochten den Zerfall der Staaten aufzuhalten. Weit entfernt, Aufklärung zu ver- breiten durch Zerſtörung des Aberglaubens und Einſetzung der Vernunft in ihre Rechte, hat die Philoſophie nur Zwei- fel und im beſten Falle ſtoiſche Reſignation in den den- kenden Geiſtern, in den ſog. gebildeten Ständen aber frivole Oberflächlichkeit erzeugt, während die große Menge freie Gewähr hatte für alle Unſittlichkeit und Charakterloſigkeit, und allem Aberglauben und allem Prieſterbetrug der Mantik hingegeben war. Nur in Wenigen war ein reines, edles Streben nach Beſſerem geblieben; im großen und ganzen war es eine geiſtige Deſolation, wodurch die Philoſophie auf das Chriſtenthum vorbereitet hat.

Indeſſen bin ich keineswegs geſonnen, die alte Welt und ihre höchſte Geiſtesblüthe, die griechiſche Philoſophie

27*

Digitized by Google

nur nach dieſer negativen Seite zu beurtheilen. Wir können für unſern Zweck nur gewinnen, wenn wir der Wahrheit gerade in's Angeſicht ſchauen. Was hat die Philoſophie an ethiſchem Wahrheitsgehalt wirklich zu Tage gefördert?

Hier gilt nun zunächſt von der heidniſchen Philoſophie analog, was früher von der modernen Philoſophie geſagt wurde; ſo wenig als dieſe die chriſtliche Atmoſphäre verläugnen kann, in welcher ſie erwachſen iſt, ſo wenig kann die antike Philoſophie ſich der Einflüſſe der antiken Lebensanſchauung überhaupt entſchlagen. Wir können deßhalb hier auch nur die gemeinſamen Reſultate in Betracht ziehen, ohne daß wir deren Begründung in den einzelnen Syſtemen verfolgen [1]. Das Heidenthum in allen ſeinen Erſcheinungsformen, Religion, öffentlicher Sitte, Staatsleben und Philoſophie, was hat es an wahrer ſittlicher Cultur zu Stande gebracht? Einzelne Lichtblicke, aber keine Aufklärung; einzelne Ideen, aber kein Syſtem. Alle heidniſche Cultur leidet an zwei Mängeln, die durchaus entſcheidend ſind, es fehlt ihr, mit wenigen Worten ausgedrückt, *die Idee der Humanität* und *die Idee der Verſöhnung*.

Die *Humanität* iſt durchaus eine Frucht des Chriſtenthums; dem Heidenthum fehlen dazu alle Vorbegriffe, von denen hier nur die bedeutendern hervorgehoben werden

1) Vgl. hierüber unter Anderem L. *Bautain*, die Moral des Evangeliums im Vergleich mit den verſchiedenen Moralſyſtemen. Aus dem Franzöſ. von J. M. Gaißer. Tübingen 1856. — D. *Becker*, das philoſophiſche Syſtem Platons in ſeiner Beziehung zum chriſtlichen Dogma. Freiburg 1862. — F. *Hasler*, über das Verhältniß der heidniſchen und chriſtlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des ciceronianiſchen Buches »de officiis« mit dem gleichnamigen des h. Ambroſius. München 1866.

Digitized by Google

können. Vor Allem iſt zu nennen die Einheit des Menſchengeſchlechtes, nicht etwa blos die phyſiſche Einheit der Abſtammung, ſondern eine geiſtige Einheit, eine Gemeinſamkeit der Beſtimmung und aller geiſtigen Intereſſen. Es iſt ein wahrhaft philoſophiſcher, aber noch weit mehr chriſtlicher Gedanke, den man mit dem Ausdruck Kosmopolitismus bezeichnet, und den nur der Mißbrauch, der damit auf Koſten wahrer Vaterlandsliebe getrieben wurde, zu einer Idee zweideutiger Art gemacht hat. Eine Civiliſation, welche nur Hellenen und Barbaren, nur Freie und Sklaven, nur eine Klaſſe von Rechtsfähigen und daneben eine rechtsloſe Menge kennt, iſt keine Civiliſation der Humanität. Eine Freiheit, welche nur als Privilegium einer Elite der menſchlichen Geſellſchaft beſteht, iſt keine Freiheit der Humanität. Ich kann in Griechenland freie Staaten und ein freies Bürgerthum finden, aber keine Freiheit des Menſchen, wo neben wenigen freien Männern, die im Beſitz der Bildung und Macht ſind, Frauen und Sklaven bildungslos und rechtslos einzig für die niedern Funktionen im Volksleben beſtimmt ſind. Der Hellene kennt wohl Würde des freien Mannes, aber nicht allgemeine Menſchenwürde.

Dies hängt nun wieder damit zuſammen, daß es der antiken Welt an jeglicher tiefern Auffaſſung der geiſtigen Seite des Menſchen fehlt. Den Alten geht das Leben auf in der Natur und im Dieſſeits. Wie oft fordern die Dichter auf, das kurze Daſein zu genießen, denn mit dem Tode hat Alles ein Ende, was für den Menſchen einen Werth hat! Darum iſt auch, wie Nägelsbach nach-

Digitized by Google

weist [1]), die Lebensanſchauung des Griechenthums durchaus nicht eine durchweg heitere; man empfindet die düſtern Schatten, mit denen das Leben umzogen iſt, viel intenſiver, je weniger der verlorne Augenblick ſich wieder erſetzen läßt. Darum iſt auch nichts, was dem Ueberwuchern der Sinnlichkeit in Erziehung, in der Kunſt und im Leben einen Damm ſetzen könnte. Wenn von Harmonie der griechiſchen Bildung die Rede iſt, ſo iſt dieſes nur Harmonie des ſinnlichen Menſchen mit der Natur nach innen und außen; eine Ausbildung des Geiſtes um ſeiner ſelbſt willen, um ſeiner höhern, in's Jenſeits übergreifenden Beſtimmung willen iſt nicht zu finden.

Wir brauchen nicht in die ſagenhaften Zeiten der Heroen zurückzugehen, wo Achilles den Leichnam Hektors um die Mauern Trojas ſchleift, oder Chriemhilds Rache in ſo blutiger Kataſtrophe geſtillt wird, um uns eine Vorſtellung zu verſchaffen, wie hoch Menſchenwürde und Menſchenleben im Preiſe ſtand; wir erkennen dies in den ſocialen und ſittlichen Zuſtänden der ſpätern Zeit noch viel mehr, in den Anſchauungen über eheliches Leben und geſchlechtliche Verhältniſſe überhaupt, und namentlich in den grauenhaften Scenen der Arena, dem Höchſten, was es an Sinnenreiz und Wolluſt gab für alle Kreiſe der Geſellſchaft. Ja die Philoſophen ſelbſt ſahen ſich veranlaßt, die widernatürlichſten Laſter wie Päderaſtie, Weibergemeinſchaft und Selbſtmord — nicht etwa zu entſchuldigen, ſondern als Heilmittel gegen die Schäden der Geſellſchaft zu empfehlen.

1) A. a. O. S. 227. Das menſchliche Leben, ſagt Simonides, iſt von Leiden und Todesgewalten ſo dicht umhegt, daß zwiſchen Leiden und Leiden nicht einmal die Luft ſich eindrängen kann.

Digitized by Google

Darum hängen auch alle Verſuche der Philoſophen, das Staatsleben auf beſſere Grundlagen zu ſtellen, in der Luft; und es wäre kaum ein empfehlendes Zeugniß für den Scharfblick eines Platon, wollte man behaupten, daß er ſein Staatsideal je für ausführbar gehalten habe. Für die ſociale Frage, die brennende Frage jener wie unſerer Zeit, gab es kein Verſtändniß aus dem einfachen Grunde, weil es keine Societät, keine allgemeinen Menſchenrechte gab. Athen wird zwar wegen ſeiner Wohlthätigkeit gegen ſeine armen Mitbürger gerühmt; Rom wußte durch enorme Getreideſpenden den Pauperismus in Ruhe zu halten; aber das hieß die Kataſtrophe nur vertagen; es lag überall keine fruchtbare Idee zu Grunde. Es war eine ganz neue ſociale Idee, als die Chriſten zu Antiochien eine Sammlung veranſtalteten, um ihre von Hungersnoth bedrohten Brüder in Judäa zu unterſtützen[1]); es iſt eine weſentlich chriſtliche Idee.

Vielleicht am auffallendſten iſt die Unzulänglichkeit des antiken Gedankenkreiſes, wenn wir uns nach den Zeugniſſen für die Unſterblichkeit des Geiſtes umſehen. Der Gedanke ſelbſt freilich war nicht unbekannt; es waren überall Trümmer einer beſſern Erkenntniß wahrzunehmen. Um ſo unvermutheter iſt der Mangel einer entſprechenden Unſterblichkeitslehre in den philoſophiſchen Syſtemen. Selbſt Socrates weiß noch nicht gewiß, ob er jenſeits mit den

1) Apgeſch. 11, 28 ff.; vgl. 1 Cor. 16, 1 ff; 2 Cor. 8, 1 ff. Die Neuheit der Idee lag fürs erſte darin, daß das Chriſtenthum eine Verbrüderung der ſtaatlich und national getrennten Völker anerkannte und anbahnte; fürs zweite aber darin, daß die Ausübung der Wohlthätigkeit organiſirt wurde, wodurch allein dem Maſſenelend geſteuert werden kann.

tugendhaften und weiſen Männern zuſammenkommen werde, und wie wenig der Einfluß eines Platon ausreichend war, eine wiſſenſchaftliche Ueberzeugung von der Unſterblichkeit herzuſtellen, iſt daraus erſichtlich, wenn Cicero die Idee einer Vergeltung nach dem Tode als eine abgeſchmackte Fabel erklärt, an die Niemand mehr glaube [1]). Aber freilich, von wem hätten ſie ewiges Leben erwarten ſollen? Dieſen Gedanken führt der h. Auguſtinus mit feiner Ironie aus: „Wenn es ein Irrthum iſt, von der Ceres Wein, von Liber Brod, vom Vulcan Waſſer, von den Lymphen Feuer zu erbitten, um wie viel größer müßte der Wahn ſein, wollte man einen von dieſen (Göttern) um ewiges Leben anflehen!" [2])

Endlich mangelt es allen heidniſchen Verſuchen, eine Regel für das ſittliche Leben aufzuſtellen, an dem Begriff des Gewiſſens, dieſes zarten Organs für Empfindung des Guten und Böſen und der Gottesnähe, die ſich im Menſchen offenbart. Das ſtrafende oder böſe Gewiſſen allerdings kennt die alte Welt wohl und die Erinnyen ſind nicht eine bloſe Fabel; aber jenes dem Handeln vorangehende Gewiſſen, das den Menſchen an einen höhern geſetzgeberiſchen Willen bindet, findet in den Syſtemen der Ethik keine Stelle [3]). Darum iſt auch kaum je ein Intereſſe und Verſtändniß für wahre innere Reinheit und Lauterkeit des Herzens und der Geſinnung; es giebt wohl eine Bürgertugend, aber keine Herzenstugend, philo-

---

1) Orat. pro Cluent. cap. 61. Vgl. Döllinger S. 571.

2) De civ. Dei lib. VI. cap. I.

3) Weßhalb auch in der ariſtoteliſchen Scholaſtik die Idee des Gewiſſens verhältnißmäßig unter allen ethiſchen Grundlehren am wenigſten klar heraustritt.

Digitized by Google

ſophiſches Schauſtellen einer affektirten geiſtigen Größe, aber keine Tiefe der Geſinnung. Daher war auch kein Einfluß auf die Maſſen, keine Erziehung zur wahren Tugend möglich. Ja man legte es auch gar nicht darauf ab, die philoſophiſchen Ideen durch allgemeinen Unterricht unter die Maſſen zu verbreiten; höchſtens durften die ſog. exoteriſchen Lehren einer Schule weiterhin bekannt werden; die eſoteriſchen Lehren dagegen ſollten Geheimtradition bleiben, auf deren Veröffentlichung ſogar die ſchwerſten Strafen geſetzt waren.

So wenig war das Alterthum im Stande, ein Volk zu wahrer geiſtiger Cultur heranzuziehen. Und doch haben wir bisher kaum eine Vergleichung des Heidenthums mit dem Chriſtenthum angeſtellt, weil gerade die ſpecifiſch chriſtlichen Culturmomente noch gar nicht zur Sprache kamen. Es ſind dies die Lehren von der ſittlichen (nicht blos philoſophiſchen) Freiheit, von der Sünde, von der Erlöſung und Heiligung. Es iſt auch ganz abgeſehen vom Heilsintereſſe nichts damit gewonnen, wenn man den ſupranaturaliſtiſchen Glaubensſtandpunkt verläugnen will. Nachdem einmal die tiefern Fragen über unſer Erdenleben und unſre Beſtimmung für das Jenſeits u. ſ. w. angeregt ſind, verlangen ſie gebieteriſch eine Antwort; und wer uns die beſte Löſung der Räthſel unſers Erdenlebens giebt, der ſoll unſer Lehrer ſein!

Das Heidenthum iſt eine große Tragödie ohne jegliche Verſöhnung; von den geheimnißvollen Mächten, welche in das Erdenleben eingreifen, kennt es wohl die Schuld, aber nicht die Sünde, und darum auch keine Erlö-

ſung, kennt wohl eine Sühne (Opfer), aber keine Verſöhnung.

Ein ganz merkwürdiger, vieldeutiger Begriff des Alterthums iſt das Fatum, das Verhängniß. Keinenfalls möchte ich daſſelbe lediglich als Gegenſatz der perſönlichen Freiheit des Einzelnen faſſen, auch nicht als den Ausdruck einer unbeugſamen, unerbittlichen Naturnothwendigkeit. Eher noch könnte man darin einen monotheiſtiſchen Zug erkennen, eine höhere theils perſönlich, theis unperſönlich gedachte Gewalt, welcher Götter wie Menſchen ſich beugen [1]). Allein es läßt ſich das Verhängniß auf keinen beſtimmten Begriff bringen, es iſt das ungelöste Räthſel des Jenſeits, der Ausdruck ſittlicher Ohnmacht, Hilfloſigkeit, Hoffnungsloſigkeit und Deſperation; alle verſchiedenen Vorſtellungen vom Fatum enthalten gemeinſam die Ahnung einer übermächtigen Gewalt des Verderbniſſes, der Sünde und des Uebels, die Ahnung von einem dunkeln, unergründlichen Weſen, vor welchem weder die Götter noch die Menſchen beſtehen und ſich auf irgendwelche Rechte berufen können. Es iſt ein geiſtiger Druck; ihm gegenüber erſcheinen die erhabenſten Momente der alten Geſchichte doch nur wie ein ſchöner Traum, in welchem man den Jammer des Daſeins vergißt; die leidenſchaftlichen Aufregungen dagegen in den Scenen voll Blut und Gräuel wie ein Rauſch, in welchem man ſich gegen die innern Qualen der Seele, gegen den innern Unfrieden unempfindlich zu machen ſucht.

---

1) In der altdeutſchen Mythologie finden wir, daß die Götter ſelbſt das Schickſal verehren; die Götter ſelbſt halten Opfermale, weiſſagen aus Blut und Eingeweide, ſchütteln mit Runen bezeichnete Stäbe, befragen das Loos. Vgl. Simrock S. 199 ff.

Gerade dieſe Seite des Heidenthums iſt es, welche den bloſen Rationalismus, die ſog. rein natürliche Sittlichkeit Lügen ſtraft, ſowohl das Heidenthum im großen und ganzen betrachtet, als auch in ſeinen hervorragendſten Perſönlichkeiten und geiſtigen Größen. Denn am allermeiſten aus einer ernſten wiſſenſchaftlichen Zuſammenfaſſung des Heidenthums wird uns klar, daß die Sittlichkeit unmöglich da in wahrer Reinheit und Aechtheit hergeſtellt werden kann, wo man nicht das Weſen der Sünde kennt und der Gnade.

Das Leben iſt den Alten auch ein Kampf, und wie könnte es auch anders ſein! Aber es iſt kein ſittlicher Kampf, ſondern ein Kampf gegen tragiſche Mächte, oder ein Kampf der Gottheiten ſelbſt gegeneinander oder der oberſten Weltprincipien; ein Kampf, an welchem der Menſch nur leidend und reſignirend Theil nimmt; nichts dient dazu, das ſittliche Bewußtſein zu ſtärken, nichts fordert auf, durch eigenes ſittliches Streben ſich über das Schickſal zu erheben. Wie Ariſtoteles ſagt, ſo war das Wort in Aller Mund: das beſte ſei, nicht geboren zu werden, das Nächſtbeſte, recht früh zu ſterben. Und Euripides meint: den Neugebornen ſollte man beweinen, den Geſtorbenen aber mit Freude und Glückwünſchen zu Grabe tragen [1]). Das war eben keine Löſung der Frage; es iſt zum allerhöchſten eine Verweiſung auf ein ungewiſſes Jenſeits; es iſt der Standpunkt jener Reſignation, in welcher der Dichter klagt:

Kam je ein Todter aus der Gruft geſtiegen,
Der Meldung that von der Vergelterin?

Aber freilich der moderne Dichter hatte kein Recht

1) Eurip. Cresph. fr. 13. Vgl. Döllinger S. 266 f.

Digitized by Google

mehr ſo zu ſprechen. Er hätte wiſſen müſſen, daß wirklich der Todte, der Erſtgeborne aus den Todten [1]), aus dem Grabe erſtanden, daß Er uns die Kunde vom Jenſeits gebracht und die große Frage gelöst hat.

Ich kann die hier maßgebenden Begriffe kurz zuſammenfaſſen. An die Verſöhnung des Menſchengeſchlechtes mit Gott knüpft ſich die Gnade, die der Erlöſer uns verdient hat und die ſich als wahre geiſtige Wiedergeburt in dem Einzelnen wirkſam erweist. Erſt von da an kann wahre Sittlichkeit beginnen; erſt von da an giebt es einen erfolgreichen Kampf gegen das Böſe in und außer uns. Jetzt erſt iſt die Gerechtigkeit nicht mehr, wie Epicur meint, ein blos conventioneller Begriff, ſondern ſie iſt auf eine poſitive Grundlage geſtellt, iſt dem Menſchen innerlich und eigen als Gottähnlichkeit. Mit unſrer Gerechtigkeit vor Gott, d. i. der innern Umſtimmung und Heiligung des innern Menſchen und der Uebereinſtimmung unſers Willens und Herzens mit dem Willen Gottes beginnt auch unſre Gerechtigkeit in den ſocialen Beziehungen des Lebens; eine Gerechtigkeit, mit welcher ſich entfernt nicht vergleichen läßt, was die unchriſtliche Philoſophie unter der Tugend der justitia verſteht.

In ihren höchſten und concreteſten Ausdruck gebracht, iſt die chriſtliche Sittlichkeit nichts Anderes, als die im ganzen Leben, im Thun und Laſſen wirkſame Liebe. Das kennt das Heidenthum, das kennt auch die lauterſte Vernunftreligion nicht. Es iſt nur erborgt, iſt eine unwillkührliche Huldigung gegen das chriſtliche Princip oder

1) Offenb. 1, 5.

ein falſches Spiel mit Begriffen, wenn man vom puren Rationalismus oder Naturalismus aus von wahrer, ächter, geiſtiger Liebe ſpricht. Der Menſch ohne die chriſtliche Liebe iſt weſentlich Egoiſt. Wo aber Liebe das Princip des Handelns iſt, wo die Liebe ſelbſt gegen den Feind thätig iſt, da iſt chriſtliche Moral. Denn dieſe Liebe iſt Ausfluß der Menſchwerdung Chriſti, der aus Liebe zu den Menſchen und aus Barmherzigkeit gegen das gefallene Geſchlecht uns mit Gott verſöhnt, uns geheiligt und uns ein neues Gebot gegeben hat, daß wir einander lieben! Joh. 13, 34.

Und wahrlich, die chriſtliche Charitas iſt auf Erden noch nicht ausgeſtorben. Wo immer um Gottes willen Barmherzigkeit geübt, die Noth des Armen gelindert und der Jammer der Unglücklichen geſtillt wird, da wird Chriſtus bekannt!

An dieſer Stelle bin ich berechtigt, eine Sittenlehre nach den Idealen zu taxiren, welche ſie uns vorſtellt und zu deren Verwirklichung ſie ihren Jüngern Antrieb und Kraft giebt. Sind auch dieſe Ideale in den chriſtlichen Staaten, in der chriſtlichen Geſellſchaft nur ſehr unvollkommen verwirklicht; ſteht auch die Sittlichkeit im chriſtlichen Volke nicht um ſo Vieles, als man erwarten ſollte, über der Sittlichkeit der Ungläubigen, ſo thut das dem Werthe der Ideale keinen Eintrag; es beweist nur, daß der ſittliche Kampf nicht mit Einemmale ausgekämpft worden, als der göttliche Stifter unſrer h. Religion ſein Erlöſungswerk am Kreuze vollbracht hatte, ſondern daß dieſer Kampf in jedem Einzelnen durchgekämpft werden muß; ein Kampf, der nicht immer ohne Wunden und Niederlagen abgeht. Die wahren Siege des chriſtlichen Geiſtes müſſen

Digitized by Google

zuerſt innerlich in ſchwerem Ringen, in Gebet, Selbſtverläugnung und Abtödtung erfochten werden, ehe ſie vor der Welt in großen Erfolgen der Nächſtenliebe, in Werken des Friedens und der Humanität ſich offenbaren können. Und ſo giebt es manche verborgene That des Herzens und manch ſtilles Wirken von viel höherem Werthe, als die Werke, die auf den Weltmarkt gebracht und mit Lob und Bewunderung bezahlt werden.

Die antike Welt kennt nur das große Heldenthum, den großen, ſtaatenerſchütternden Erfolg; das Chriſtenthum aber kennt ein anderes Heldenthum, das ſchlichte Heldenthum, wenn ich dies Wort dem einheimiſchen Dichter (Uhland) nachſprechen darf; es iſt jenes ſtille, wunderbare Wirken, welches der Brief an Diognet aus dem Anfange des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts ſo ſchön ſchildert:

„Die Chriſten bewohnen keine eigenen Städte, ſprechen keine beſondere Sprache, haben nichts Auffallendes in ihrer Lebensweiſe . . . Sie wohnen im eigenen Vaterland, ſind aber darin wie Miethlinge. Sie haben Alles gemein mit den Bürgern und dulden Alles wie Fremdlinge. Jedes fremde Land wird ihnen zur Heimat und jede Heimat zum fremden Lande. Sie heirathen wie Andere und erzeugen Kinder, ſetzen dieſelben aber nicht aus. Ihre Mahlzeiten haben ſie gemeinſam, aber nicht die Frauen. Sie ſind im Fleiſche, leben aber nicht nach dem Fleiſche. Auf Erden weilen ſie, ihr Bürgerrecht aber ſuchen ſie im Himmel. Sie gehorchen den beſtehenden Geſetzen, und in ihrem Wandel ſtehen ſie über den Geſetzen. Sie lieben Alle und werden von Allen verfolgt; ſie werden verkannt und verdammt; ſie werden mit dem Tode beſtraft und gewinnen das Leben. Sie ſind arm und machen Viele

Digitized by Google

reich . . . Hohn wird über ſie ausgegoſſen und Segen iſt ihre Rache. Tadellos ſind ihre Sitten und wie Miſſethäter werden ſie beſtraft und wenn ſie beſtraft werden, freuen ſie ſich, als ob ihnen das Leben geſchenkt ſei. Als wenn ſie heimatlos wären, werden ſie von den Juden mit Krieg überzogen und von den Hellenen verfolgt, aber ſelbſt ihre Haſſer wiſſen den Grund ihres Haſſes nicht zu nennen. Um es in Ein Wort zuſammenzufaſſen: was im Leibe die Seele, das ſind in der Welt die Chriſten!"

Digitized by Google

2.

Die Weiſſagung Daniel's c. IX., 24—27 in Beziehung auf das Taufjahr Jeſu.

Von Friedrich Stawars,
Kreisvikar in Schwiebus in Preußen.

Obwohl Dr. Friedlieb in ſeinen „Erinnerungen und Kritiken" S. 47 die Meinung ausſpricht, daß umſichtige Forſcher die Prophezeihung Daniel's c. IX., 24—27 nicht in den Bereich der Unterſuchungen zögen, wenn es ſich um genaue Ermittelung der Geburtszeit Chriſti handelt, weil der Anfangs- und Endpunkt der 70 Jahreswochen nicht feſtgeſtellt werden könne, ſo hat der gläubige Chriſt doch ein lebendiges Intereſſe daran, auf's Neue den Verſuch der für unmöglich gehaltenen Feſtſtellung zu machen, und die Uebereinſtimmung der beſagten Prophetie mit der Zeit des öffentlichen Auftretens Jeſu genauer zu eruiren. Hervorragend in dieſem Beſtreben ſind die Abhandlungen von Dr. Sepp (cf. Leben Jeſu 1. Band S. 248 — S. 285 in der 2. Aufl.) und von Weigl (cf. „Ueber das wahre Geb.- und Sterbejahr J. Chr. Th. I., S. 103 — S. 114). Erſterer ſtellt dabei den Oktober des Jahres 778 u. c., letzterer den Januar 30 n. Chr. (= 783 u. c.), als die Zeit der Taufe Jeſu auf. Wir aber haben in der „Theol. Quartalſchrift Jahrg. 1867, Heft 2, S. 230 die Anſicht

Digitized by Google

ausgedrückt, daß Jeſus im Januar 780 u. c. getauft und am 7. April 783 u. c. gekreuzigt worden ſei, welche Data insbeſondre Dr. Friedlieb (vgl. Leb. Jeſu S. 118—147) vertheidigt, können uns alſo mit der chronologiſchen Forſchung von Sepp und Weigl keineswegs begnügen, ſondern fühlen uns angeregt, zu zeigen, daß bei genauerer Beſtimmung des Anfangspunktes der Jahreswochen Daniel's unſre Zeitangabe über die Taufe Jeſu mit der in Rede ſtehenden Prophetie vollkommen harmoniren dürfte.

Bevor man zur eigentlich chronologiſchen Erörterung übergehen kann, iſt es ſelbſtverſtändlich, daß man unter Berückſichtigung der verſchiedenen Interpretationen der Stelle bei Daniel c. IX, 24—27 erſt ſich für eine beſtimmte Auffaſſung derſelben entſcheide. Dr. Sepp nun iſt (Leb. J. I. B. S. 271 ff.) der Meinung, der Prophet rede in c. IX, V. 25 von einem geiſtigen Wiederbau Jeruſalems, und er erblickt den geiſtigen Wiedererbauer in der Perſon des Esdras, welcher (cf. I. Esdras VII, 1—8) im 7. Jahr des Artaxerxes (Longimanus) nach Jeruſalem kam und dem Volke das Geſetz verkündete. Ohne dieſe Anſicht Dr. Sepp's zu widerlegen, hat Weigl ſeine Unterſuchung auf das Verſtändniß von einem materiellen Baue Jeruſalems baſirt und zwar mit Recht, weil dieſer letztere Sinn klar genug vorliegt und von den Erklärern faſt allgemein angenommen wird. Es kann demnach auch auf Heranziehung der betreffenden Weiſſagung Daniel's durch Dr. Sepp für 778 u. c. als angebliches Taufjahr Jeſu kein Gewicht gelegt werden. Anders aber verhält es ſich mit der Abhandlung Weigl's, die einen bedeutenden Schritt näher zur richtigen Interpretation der bezüglichen Stelle

Digitized by Google

bei Daniel und ſomit auch zur Wegräumung der chronologiſchen Schwierigkeiten führt.

Entſcheidend nämlich für das Gelingen eines Verſuchs, die in Rede ſtehende Prophetie mit der Zeit des öffentlichen Auftretens Jeſu in Einklang zu bringen, erſcheint uns die richtige Ueberſetzung des Wortes מֹצָא bei Daniel IX, 25. Weigl hat es (vgl. a. a. O. S. 105) ſo aufgefaßt, wie es hier genommen werden muß, wenn auch die von ihm aufgeſtellte Bedeutung in ſeinem Werke nicht als eine nothwendige nachgewieſen worden. Er ſagt: „Das Wort ab exitu (im Hebr. מוֹצָא ἀπ' ἐξόδου) iſt nicht zu verſtehen von dem erſten *Ausgange*, d. i. von der *Erlaſſung* des Befehles, ſondern von deſſen *Befolgung*, daß Jeruſalem wieder gebaut werden ſollte." מוֹצָא im Hebr. hat wie das Wort „Ausgang" eine mehrfache Bedeutung: vom Raume und von der Zeit gebraucht, heißt es bekanntlich ſo viel als: Grenze, Ende (cf. Geſenius, Hebr.-deutſches Handwörterb. s. v. מוֹצָא). Es entſteht nun die Frage, ob in Daniel IX, 25 das Wort דָּבָר ein Zeitbegriff ſei oder einen ſolchen involvire. דָּבָר an und für ſich bezeichnet allerdings keine Ausdehnung der Zeit, jedoch in der Stelle Daniel IX, 25 ſchließt es dem Sinn nach wirklich einen Zeitraum in ſich, ſei es, daß man דָּבָר von einem königlichen *Befehle* oder von einer Prophetie, reſp. einer göttlichen *Verheißung*, verſteht, oder auch von beiden zugleich auffaßt, indem ſie ſich nicht gegenſeitig ausſchließen, ſondern zu einander verhalten wie ein Beſchluß zum Mittel der Ausführung. Ein Befehl aber hat ſeine Zeitdauer, denn er hat ſeinen *Anfang* im Augenblick, in welchem er erlaſſen wird, er hat ſein *Ende*,

Digitized by Google

ſobald er befolgt iſt. Dasſelbe gilt von einer Prophetie im Sinne einer göttlichen Verheißung; ſie hat ihren Anfang, wenn ſie dem Propheten mitgetheilt und von ihm verkündet wird; ſie hat ihr Ende, wenn ſie erfüllt iſt; ſie hat darum auch eine Zeitdauer ihres Beſtehens, gleich wie auch der Befehl. Deßhalb muß מֹצָא in Daniel IX, 25 in demjenigen Sinne interpretirt werden, in welchem es beim Gebrauch mit Zeitbegriffen ſteht, d. h. im Sinne von Ende, Vollendung, Erfüllung. Wäre nun unter דָּבָר Dan. IX, 25 ein Befehl zu denken, ſo würde מִן־מֹצָא דָבָר auch, wie Weigl will, überſetzt werden können: „Von der Befolgung des Befehls ꝛc.“ Wir halten aber die Anſicht aufrecht, daß hier דָּבָר bedeute — eine durch einen Propheten ausgeſprochene göttliche Verheißung. Unſere Gründe dafür ſind folgende:

1) Aus Dan. IX, 23 iſt zu erſehen, was man unter dabar in IX, 25 zu verſtehen habe; in V. 23 aber iſt dabar zweimal im Sinne einer göttlichen Offenbarung, — einer Weiſſagung, gebraucht. Da nun eine Aenderung der Bedeutung in V. 25 nicht motivirt wird, ſo muß es auch hier ebenſo genommen werden, wie in V. 23.

2) Dabar in V. 25 wird vom Engel als ein dem Propheten Daniel bekanntes Wort vorausgeſetzt. Dies geſchah (Daniel IX, 1 u. 2) im 1. Jahre des Darius Medus, alſo 538 v. Chr. Damals aber exiſtirte noch gar kein Befehl eines perſiſchen Königs oder eines Königs überhaupt, daß Jeruſalem wiedergebaut werden ſolle; folglich kann unter dabar in V. 25 nicht an einen königl. Befehl gedacht werden, wohl aber an ein prophetiſches Wort, weil ein ſolches dazumal über den Wiederbau Jeruſalems vor-

Digitized by Google

handen war (Jeremias XXV, 11 u. 12; XXIX, 10; XXX, 18; XXXII, 44; XXXIII, 7 u. 11). Dieſes prophetiſche Wort des Jeremias war auch damals dem Propheten Daniel bekannt, wie er es ſelbſt ſagt (IX, 2).

3) Auch nach dem Zuſammenhang des Kap. IX muß unter dabar des V. 25 die Weiſſagung des Jeremias in Betreff der Wiedererbauung Jeruſalems begriffen werden. Denn in Folge deſſen, daß Daniel bekannt ward mit jener Weiſſagung (IX, 2), betete er um Erfüllung derſelben, und anknüpfend nun an Jeremias Prophetie von den 70 Jahren ertheilt der Engel dem Daniel auf ſein Gebet eine Prophetie von 70 Jahrwochen, wobei er aber den Zeitraum vom Beginn der Wiederherſtellung Jeruſalems bis zur Vollendung derſelben unbegrenzt läßt.

4) Es iſt keineswegs der Fall, daß, wie man gegen dieſe Interpretation des dabar in V. 25 vorbringt (Speil: De libri Danielis authentia, Oppolii 1860, p. 55), daſſelbe ebenſo wie אמר mit ל und dem Infinitiv nur die Bedeutung des Befehlens enthalte, wie Dan. I, 3, ſondern es hat אמר mit ל und dem Inf. auch die Bedeutung des Verheißens; ſo III. Reg. VIII, 12: יְהוָה אָמַר לִשְׁכֹּן בָּעֲרָפֶל „Gott hat verheißen zu wohnen in der Wolke". Daß dabar ſonſt öfter eine „Verheißung, Zuſage" bezeichne, iſt bekannt (cf. III. Reg. II, 4; VIII, 20).

Es dürfte ſomit unzweifelhaft ſein, daß in Dan. IX, 25 dabar die Verheißung Gottes, Jeruſalem wieder herzuſtellen, wie ſie durch Jeremias verkündet worden iſt, gemeint ſei. Darum wird nun zu überſetzen ſein: „Von der Erfüllung der Verheißung (Gottes), Jeruſalem zurückzubringen und zu bauen ꝛc." — Im Uebrigen ſchließen wir

Digitized by Google

uns in Betreff der meſſianiſchen Auffaſſung von Dan. IX, 24—27 an Weigl an (Weigl a. a. O. S. 104—105).

Um nunmehr die Zeit zu finden, von welcher ab die 70 Jahrwochen Daniel's zu rechnen ſeien, haben wir nur zu beſtimmen, wann die Weiſſagung Jeremias über den Wiederaufbau Jeruſalems als erfüllt zu betrachten ſei. Mit dem Momente, wo die zuerſt heimgekehrten Juden unter Cyrus die Herſtellung Jeruſalems beginnen, fängt auch jene Weiſſagung an in Erfüllung zu gehen; ſie iſt wirklich erfüllt, ſobald Jeruſalem als aufgebaut anzuſehen iſt. Dazu gehört, daß der Tempel, Häuſer und Ringmauern aufgeführt ſind. Der Tempel ward begonnen durch Aufrichtung des Altares an ſeiner früheren Stelle im J. 536 v. Chr., und eingeweiht 502 v. Chr. (vgl. „Ueber das wahre Geburtsdatum Jeſu" im 2. Heft dieſer Quartalſchr., Jhrg. 1866, S. 222 u. 223). Was die Häuſer betrifft, ſo iſt es natürlich, daß in dem Maaße, wie die Einwohner Jeruſalems reſp. deren Nachkommen aus der Gefangenſchaft zurückkamen, auch ihre Wohnungen hergeſtellt wurden. Die Ringmauer nun wurde von Nehemias aufgebaut. So lang dieſe noch darnieder lag, wurde Jeruſalem noch als verwüſtet angeſehen (II Esdras II, 3). Jedoch nach Wiederaufführung der Mauer wurde Jeruſalem erſt eigentlich wieder „Stadt" genannt, wenn gleich noch die Häuſer nicht (alle) erbaut waren (II Esdras VII, 4).

In welchem Jahre aber ward die Stadtmauer vollendet? Weigl glaubt (a. a. O. S. 104 ff.), ſie ſei in demſelben Jahre, in welchem Nehemias nach Jeruſalem kam, zufolge II Esdras VI, 15 binnen 52 Tagen hergeſtellt worden. Dieſer Behauptung aber können wir

nicht beipflichten. Daß jenes ohne Wunder nicht möglich geweſen wäre, giebt Jeder wohl zu (II Esdras IV, 1—3). In II Esdras VII, 4 leſen wir: „Aber die Stadt war überaus weit und groß", und nach Herodot (lib. III, 5) hatte Kadytis (Jeruſalem) etwa die Größe von Sardes in damaliger Zeit. Ein Wunder ſo beſonderer Art wird auch in II Esdras VI, 15 ff. nicht berichtet, überhaupt wird auch nicht gemeldet, daß die Umfaſſungsmauer im Ganzen nach 52 Tagen vollendet worden. Es iſt dort wohl geſagt: „Aber die Mauer war fertig am 25. Tage des Monats Elul nach 52 Tagen", jedoch nach Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden iſt es klar, daß dieſe 52 Tage verfloſſen ſind — nach Vereitelung des hinterliſtigen Rathes, welchen Semeias, der Sohn Dalaias, dem Nehemias gegeben hatte (II Esdr. VI, 10—13). Wie lang im Ganzen an der Ringmauer gearbeitet worden ſei, iſt im Buche II Esdr. nirgends geſchrieben. Die Darſtellung in II Esdr. III bis VI, 15 läßt es durchaus glaubhaft erſcheinen, daß wenigſtens 1 Jahr, wenn nicht mehr, darüber vergangen ſei. Eine Nachricht hingegen über die Dauer der Wiederaufführung der Feſtungsmauer finden wir bei Flavius Joſephus. Derſelbe meldet, es ſeien darüber 2 Jahre und 4 Monate verfloſſen (Antiqq. lib. XI, 5.). Da die hl. Schrift keine Angabe über die Dauer der Umfaſſungsbauten macht, ſo liegt kein Grund vor, die Notiz des Joſephus zu verwerfen. Wir dürfen bei Annahme derſelben deßungeachtet immerhin nicht leugnen, daß Gottes Schutz bei dem Werke des Baues mitgewirkt habe, denn es war mit Vollendung deſſelben gelungen, was die Feinde Israels für unmöglich gehalten hatten (II Esdras

Digitized by Google

IV, 2; II, 20), indem ſie geglaubt, es verhindern und vereiteln zu können.

Nehemias kam (nach II Esdras II) im 20. Jahre des Königs Artaxerxes nach Jeruſalem und begann ſein Werk alsbald nach ſeiner Ankunft. Es iſt aber erſt zu unterſuchen, ob dieſes 20. Jahr des Artaxerxes von 465 v. Chr. an zu rechnen ſei oder von dem Beginne ſeiner *Mitregentſchaft* mit Xerxes. Auf eine Zählung der Jahre des Königs Artaxerxes von einem früheren Zeitpunkte an, als vom Jahre 465 v. Chr., weiſen, wie es ſcheint, zwei Umſtände im zweiten Buche Esdras ſelbſt hin.

a) Eliaſib war (II Esdr. XIII, 4 u. 7) bis *nach* dem 12. Jahre der Statthalterſchaft des Nehemias Hoherprieſter. Wenn nun der Verfaſſer von II Esdr. die Jahre des Königs Artaxerxes von 465 ab datirte, ſo hätte Eliaſib noch 433 v. Chr. Hoherprieſter ſein müſſen, was aber aus folgender Erwägung ſich als unwahrſcheinlich erweist. In der Stelle II Esdras XII, 22 heißt es: „Die Leviten und die Prieſter, die in den Tagen Eliaſib's und Jojada's und Johannans und Jeddoa's Familienhäupter waren, wurden beſchrieben unter der Regierung Darius, des Perſers (Nothos). Wenn der in II Esdr. XII, 11 genannte Jonathan mit dem in V. 22 und nach einer Lesart auch in V. 23 genannten Johannan ein und dieſelbe Perſon iſt, ſo ſind die in V. 22 genannten Hohenprieſter Descendenten. Jeddoa [1]) kann, wenn alle Familienhäupter der Leviten und

1) Wenn Joſephus und nach ihm Andere (z. B. Weigl: Ueber das wahre Geb.= u. Sterbej. J. Chr. II. Thl.) die Amtszeit der genannten Hohenprieſter ſo vertheilen, daß Jeddoa in die Regierung des Darius Codomannus herabreicht, ſo beruht dies einmal auf der irrigen Anſicht, daß in II Esdras XII, 22 der *letzte* Darius ſtatt des Nothos gemeint ſei, und zweitens auf der Aehnlichkeit des Namens

Digitized by Google

Prieſter ſeiner Zeit beſchrieben worden ſind, nicht bis zum Ende der Regierung des Darius Nothos im Amt geweſen ſein, weil die Aufſchreibung erſt nach ſeinem Tode oder Austritt aus dem Hohenprieſterthum ſtattgefunden hat, doch aber noch in die Regierung des Darius fiel. Nehmen wir aber auch an, daß Jeddoa's Tod erſt 405 v. Chr. eintrat, und zählen für die Zeit des Hohenprieſterthums Jeddoa's, Johannan's und Jojada's je 20 Jahre, was bei Descendenten eine geringe Annahme iſt, zurück, ſo muß Eliaſib ſchon 465 v. Chr. ſein Amt beendigt haben. Wenn jedoch auch Johannan und Jonathan nicht Ein und dieſelbe Perſon bezeichnete, ſondern nach XII, 23 zufolge der Lesart: „Johann" dieſer ein Bruder Jojada'sw äre, und für beide zuſammen nur 20 Jahre angeſetzt würden, ſo daß wir von 405 v. Chr. nur 40 Jahre zurückrechnen könnten, ſo müßte Eliaſib wenigſtens ſchon 445 v. Chr. aufgehört haben Hoherprieſter zu ſein. — Dasſelbe Reſultat bezüglich Eliaſib's ergibt ſich, wenn die Rechnung vom Hohenprieſterthum Joſue's, der 536 v. Chr. aus dem Exil zurückkehrte (I Esdr. II, 2), bis auf Eliaſib herabgeführt wird. Auf Joſue folgte ſein Sohn Joacim (II Esdr. XII, 26 u. 10); auf dieſen ſein Sohn Eliaſib (a. a. O.). Zählt man, abgeſehen davon, daß Joſue ſchon in der Gefangenſchaft eine Zeit lang ſeine hohenprieſterliche Stellung bekleidet haben dürfte, auf jeden der drei genannten durchſchnittlich 30 Amtsjahre, ſo gelangt man mit dem Ende des Hohenprieſterthums Eliaſib's doch nur bis 446 v. Chr. Sucht man aber für Joſue, Joacim,

---

Jaddus mit Jeddoa, falls zu Alexander's des Gr. Zeiten ein Jaddus Hoherprieſter war, drittens aber auf der Verlegenheit, die Lücke der jüdiſchen Geſchichte von faſt 100 Jahren irgendwie auszufüllen.

Digitized by Google

Eliaſib, Jojada — Johannan und Jeddoa die durchſchnittliche Zahl der Amtsjahre, ſo beträgt dieſelbe

$$\frac{536-405}{5} = \frac{131}{5} = 26\,^1/_5 \text{ J.}$$

Hiernach hätte Eliaſib ſeine Stellung von 484 bis 458 v. Chr. inne gehabt. Es muß folglich angenommen werden, daß das 20. Jahr des Artaxerxes von einem mindeſtens um ein Decennium früheren Zeitpunkte vor 465 v. Chr. zu rechnen ſei.

b) Esdras kam (II Esdr. XII, 1) mit Zorobabel und Joſue ſchon 536 v. Chr. nach Jeruſalem. Daß dies geſchehen ſei, wird beſtätigt durch I Esdr. V, 4, wo es heißt: „Darauf antworteten wir ihnen u. ſ. w., denn Esdras iſt ja, wie aus dem „ich" in I Esdr. VIII, 15 erſichtlich iſt, der Verfaſſer vom Buche I Esdras. Zufolge I Esdr. V, 4 befand er ſich alſo im 2. Jahre des Darius (520 v. Chr.) zu Jeruſalem. Daß er (I Esdr. VII) im 7. J. des Artaxerxes mit einer Anzahl Juden aus der Verbannung nach Jeruſalem kommt, ſteht ſeiner früheren Ankunft unter Zorobabel nicht entgegen, ſondern nöthigt nur zu dem Schluſſe, daß er ſpäter aus irgend einem Grunde wieder nach Babylon gegangen ſei. Dieſer Grund liegt nahe genug; er ging dahin, um die noch im Exil lebenden Juden zur Heimkehr zu bewegen. Der Prophet Zacharias forderte (Zachar. II, 6 u. 7; VIII, 7 u. 8) um das 2. Jahr des Darius (I Esdr. V, 1) die Juden in der Gefangenſchaft zur Rückkehr auf. Esdras mag, geſendet von den Aelteſten Jeruſalems und verſehen mit einer Abſchrift der Weiſſagung des Propheten, ſich dieſer Angelegenheit eifrigſt angenommen haben. Darauf deutet auch das Vollmachtſchreiben des Königs Artaxerxes (I Esdr. VII,

Digitized by Google

13—27) hin; es ſpricht gleich Anfangs davon, „daß Jeder aus dem Volke mit Esdras nach Jeruſalem ziehen dürfe“. Iſt nun jener Esdras, der unter Zorobabel zurückkehrte, mit dem berühmten Prieſter und Geſetzlehrer desſelben Namens, wie wir glauben und nachgewieſen haben, identiſch, ſo hat dieſer Esdras ein ſehr hohes Alter erreicht. Denn zur Zeit der Einweihung der Mauer (II Esdr. XII, 35) lebte er noch. Wäre dieſe aber erſt 443 v. Chr. geſchehen, wie bei Zählung der Regierungsjahre des Artaxerxes von 465 v. Chr. ab anzuſetzen wäre, ſo müßte Esdras ein außerordentlich hohes Alter erreicht haben. Denn von 536 bis 443 v. Chr. verlaufen 93 Jahre, und nimmt man an, daß Esdras [1]) als 20jähriger Jüngling die erſte Heimkehr mitgemacht habe, ſo müßte er 113 Jahre alt bei jener Feierlichkeit der Einweihung geweſen ſein. Dieſer Umſtand macht es höchſt unwahrſcheinlich, daß das 2. Buch Esdras die Jahre des Königs Artaxerxes von 465 v. Chr. rechne, und deutet auf einen bei weitem früheren Zeitpunkt, von welchem ab die Zählung vorzunehmen iſt.

Wenn aber einerſeits feſtſteht, daß Xerxes erſt 465 v. Chr. ermordet wurde, und andererſeits das 2. Buch Esdras die Jahre des Artaxerxes mindeſtens ein Jahrzehnt früher zu zählen beginnt, ſo muß dieſer bei Lebzeiten ſeines Vaters ſchon König geweſen ſein. Mit dieſem bisher gefundenen Reſultate ſtimmt die Profangeſchichte ſehr wohl überein. Zwar berichtet Herodot nirgends, wie Weigl a. a. O. S. 106 ohne Citat anführt, daß Artaxerxes von ſeinem Vater zum König oder Mitregenten bei Lebzeiten

1) Da er II Esdr. XII, 7 zu den Oberſten der Prieſter gezählt iſt, kann er nicht mehr ein Knabe geweſen ſein.

Digitized by Google

ernannt worden ſei, wahr aber iſt, daß Herodot meldet, Xerxes ſei von Darius bei deſſen Lebzeiten zum König und bezüglich zum Nachfolger beſtimmt worden (lib. VII, 2—4), und es ſei bei den Perſern „Sitte“ (νόμος) geweſen, daß der regierende König beim (perſönlichen) Auszuge in einen Krieg einen ſeiner Söhne zum König (reſp. Nachfolger) bezeichnen mußte (cf. lib. VII, 2). Da aber Xerxes bekanntlich perſönlich den Zug gegen Griechenland leitete, alſo in den Krieg zog, aber auch das Geſetz der Perſer bezüglich der Ernennung eines Sohnes zum Könige nicht füglich verletzt haben kann, ſo iſt anzunehmen, daß in der That einer ſeiner Söhne bei jenem Zuge nach Europa zum König und eventuell zum Nachfolger erklärt worden ſei. Daß dies kein anderer als Artaxerxes geweſen, der damals den Titel eines Königs mit dem Recht der Nachfolge erhielt, geht daraus hervor, daß eben Artaxerxes ſchon lange vor 465 v. Chr., wo der Tod ſeines Vaters Xerxes eintrat, die Regierung inne hatte. Für dieſe letztere Thatſache hat Weigl (a. a. O. S. 106 u. 107) darauf hingewieſen, daß Themiſtokles, aus Athen verbannt, ſich (nach Thucydides und Cornelius Nepos, der ſich auf Charon von Lampſacus beruft) brieflich an Artaxerxes gewandt habe, von welchem er die Einkünfte mehrerer Städte zum Lebensunterhalt zugewieſen erhielt. Da Themiſtokles (nach Cicero: in Bruto und lib. X ad Atticum ep. 6) 20 Jahre nach dem Tode Coriolan's, welcher Olymp. 73, I ſtattfand, geſtorben iſt, alſo 468 v. Chr., ſo muß er ſpäteſtens 469 v. Chr. verbannt worden, folglich auch Artaxerxes damals bereits König geweſen ſein. Wir erinnern zu dem, was Weigl vorgebracht hat, noch daran, daß Kimon, der die Stelle des Themiſtokles nach deſſen Eri-

Digitized by Google

lirung einnahm, ſofort ſchon (um 470 v. Chr.) eine von Artaxerxes ausgerüſtete Flotte und Landmacht am Eurymedon wegnahm und vernichtete. Daß Themiſtokles ſchon vor 469 verbannt worden, meldet auch Euſebius (cf. Weigl a. a. O. S. 107). Er ſetzt dieſes Factum in's 4. J. der 76. Olymp., d. i. 473 v. Chr. Da nun Thucydides l. I ſagt: „*Εἰςπέμπει γράμματα εἰς βασιλέα Ἀρταξέρξην νεωστὶ βασιλεύοντα*", ſo glaubt Weigl den Anfang der Mitregentſchaft des Artaxerxes in's J. 474 v. Chr. ſetzen zu müſſen. Daß *νεωστὶ* aber auch, wie nuper, von einer längeren Zeit (cf. Plato, Gorg. 503, c.) im Gebrauch ſei, iſt bekannt. Es kann ſomit die Mitregentſchaft des Artaxerxes auch *mehrere* Jahre vor 474 v. Chr. angefangen haben, alſo, wie wir oben ſagten, 480 v. Chr. beim Auszuge des Xerxes gegen Griechenland. Wenn ſie erſt einige Jahre ſpäter daſelbſt zur Kenntniß kam, ſo erklärt ſich das obige *νεωστὶ* um ſo mehr.

Entſcheidend für das J. 480 v. Chr. als die Zeit, in welcher an Artaxerxes der Königstitel verliehen worden, ſcheint uns die Behauptung des Joſephus (Antiqq. XI, 5. 8), „daß Nehemias im 25. J. des Xerxes nach Jeruſalem gekommen ſei, um die Stadtmauer aufzubauen, welche im 28. J. des Xerxes vollendet und eingeweiht worden ſei." Ob Xerxes, wie Joſephus glaubte, länger als 21 Jahre regiert habe, kann uns gleichgiltig ſein, — jedenfalls aber haben wir von ihm die Notiz, daß *Nehemias im 25. Jahre nach des Xerxes Regierungsantritt* in der hl. Stadt angelangt ſei. Da Xerxes 486 zur Herrſchaft kam, ſo verläuft das 25. Jahr darauf von 461 bis 460 v. Chr. Dieſem muß das II Esdr. II, 1 notirte 20. Jahr des Königs Artaxerxes entſprechen, wenn beide Nach-

Digitized by Google

richten, die der hl. Schrift und die des jüdiſchen Geſchichtſchreibers, auf Richtigkeit (letztere in der von uns modificirten Deutung) Anſpruch haben. Hat nun Nehemias das 20. J. von der Zeit an gerechnet, da Artaxerxes den Königstitel erhielt, ſo geſchah dies 480 v. Chr. Gewiß hat Joſephus die Bücher Esdras beide gekannt, aber dennoch hat er nicht das 20. J. von Artaxerxes, ſondern das 25. des Xerxes angegeben; er muß folglich eine Quelle vor ſich gehabt haben, welcher er den Vorzug vor II Esdras gab [1]). Es wäre ſonderbar, wenn man zu Joſephus Zeiten nicht mehr beſtimmt gewußt hätte, in welchem Jahre der Bau der Ringmauer begonnen habe oder wenn er vollendet worden ſei. Wir dürfen darum wohl als zuverläſſig annehmen, daß die Mitregentſchaft des Artaxerxes 480 v. Chr. begonnen habe.

Man führt gegen die Annahme dieſer Mitregentſchaft, die wir im Vorhergehenden wohl genügend nachgewieſen zu haben glauben, hauptſächlich an, daß nicht Artaxerxes der älteſte Sohn des Xerxes geweſen, ſondern Darius, daß ſomit auch nach dem Geſetze der Perſer (Herodot lib. VII, 2—3) der letztere hätte zum Mitgenoſſen und Nachfolger in der Herrſchaft gewählt werden müſſen (F. Speil: De libri Dan. auth. p. 57). Dieſer Einwand könnte aber nur dann von Wichtigkeit ſein, wenn dargethan würde, daß Artaxerxes ſchon geboren worden ſei, bevor ſein Vater König geworden, wie dies nachweisbar von Darius be-

1) Bezüglich der Ankunft des Esdras hatte er keine andere Angabe, als daß ſie in's 7. Jahr des Artaxerxes falle. Da er aber Nehemias noch unter Xerxes nach Jeruſalem reiſen läßt, und Esdras früher als Nehemias dahin ging, ſo blieb ihm kein anderer Ausweg, als eine Namensverwechſelung in I Esdr. VII, 7 zu vermuthen, und zu ſagen, Esdras ſei im 7. J. des Xerxes zurückgekehrt.

Digitized by Google

hauptet werden muß. Was dieſen betrifft, ſo ward demſelben bereits 479 v. Chr., als Xerxes nach dem Feldzuge gegen Griechenland von Sardes nach Suſa zurückkehrte, eine Frau zur Ehe gegeben, weßhalb kein Zweifel darüber beſtehen kann, daß er ſchon vor 486 v. Chr., da Xerxes König ward, geboren war. Derſelbe Nachweis aber läßt ſich in Betreff des Artaxerxes nicht führen. Wenn nun dieſer erſt auf dem Throne gezeugt wurde, ſo durfte er nicht blos, ſondern mußte ſogar dem Darius bezüglich der Mitregentſchaft und Thronfolge vorgezogen werden. Xerxes ſelbſt hatte (Herodot lib. VII, 2—4), eben weil er von Darius Hyſtaspis auf dem Throne gezeugt war, vor ſeinem älteren Bruder Artobazanes den Vorrang und darum die Krone erhalten. Was war ſomit natürlicher, als daß Xerxes bei Ernennung ſeines Mitregenten und Thronfolgers denſelben Grundſatz, dem er ſeine Herrſchaft verdankte, konſequenter Weiſe beobachtete? Vielleicht hat er in Feſthaltung dieſes Grundſatzes dem erſten von ihm als König gezeugten Sohne den Namen Arta-Xerxes beigelegt [1]), um in dieſem ſeinen eignen auf dem Throne zu erhalten. Fiel die Geburt dieſes Sohnes in's Jahr 485 v. Chr., ſo war derſelbe, als der Kriegszug gegen Griechenland ausgeführt wurde, 5 Jahre alt, und kam damals ſeinem Vater zum erſten Mal zu Geſicht (Herodot lib. I, 136). Daß aber jener Sohn, welchen Xerxes nach den Geſetzen der Perſer, als er ſelbſt zum Kriege auszog, zum König ernannte, noch unmündig und regierungsunfähig geweſen ſei, geht hervor

1) Falls nämlich nach Herodot (lib. VI, 98) der 2. Theil dieſes Namens von demſelben Worte herzuleiten iſt, von welchem Xerxes ſeinen Namen hatte, was Laſſen (Zeitſchr. für Kunde des Morgenlandes VI, S. 161) beſtreitet.

Digitized by Google

aus dem Umſtand, daß Xerxes dem Artabanus zu Abydos ſein Scepter übergab, und die Haus- und Reichs-verwaltung für die Zeit ſeiner Abweſenheit in Europa übertrug (cf. Herodot lib. VII, 52). Darius dagegen mochte 480 v. Chr., da Xerxes, um 520 v. Chr. geboren, damals circa 40 Jahre zählte, etwa 20 J. alt geweſen ſein. Es iſt klar, daß Artaxerxes bis zum Tode ſeines Vaters 465 v. Chr. nur den Titel eines Königs und Thronfolgers führte, ohne ſelbſt an der Verwaltung des Reichs, wenig-ſtens nicht von Anfang an, Theil zu haben. Wenn aber dennoch die königlichen Erlaſſe (I Esdr. VII, 11—26) mit dem Namen Artaxerxes lange vor 465 v. Chr. erſchienen, ſo liegt der Schluß nahe, daß Xerxes nach ſeiner Rückkehr aus dem unglücklichen Kriege vom Serail aus, wohin er ſich zurückgezogen, unter dem Namen ſeines Sohnes die Regierung weiter führte, ſo daß auch Handlungen und Unternehmungen, die noch in ſeine Lebzeiten fallen, dem Artaxerxes zugeſchrieben wurden.

So wiſſen wir denn, daß Nehemias 460 v. Chr. nach Jeruſalem reiste, um ſofort die Mauern aufzubauen. Da der Bau derſelben nach Joſephus Flavius (a. a. O.) im 28. J. ſeit des Xerxes Regierungsantritt vollendet ward, 2 Jahr und 4 Monate nach Beginn desſelben, ſo fällt er in's Jahr 458 v. Chr. Der Tag der Vollendung war (II Esdr. VI, 15) der 25. des Monats Elul, die Ein-weihung traf (nach Joſephus a. a. O.) in den Kislev desſelben Jahres. Vom Ende des Jahres 458 v. Chr. (= 296 u. c.) bis zum Ende des Jahres 26 nach Chr. (= 779 u. c.) verfließen genau 483 Jahre, welche 69 Jahrwochen gleich ſind. Wenn Jeſus aber im Januar 27 n. Chr. (= 780 u. c.) getauft iſt, ſo ſind in der That

Digitized by Google

ſeit Vollendung der Stadtmauern Jeruſalems bis zur Taufe Jeſu, als dem Zeitpunkte ſeines öffentlichen Auftretens, 69 Jahrwochen vergangen und die 70. J.-Woche beginnt mit Januar 27 n. Chr. (= 780 u. c.).

Wir würden uns mit dieſem Ergebniß der Unterſuchung begnügen, wenn Weigl (a. a. O. S. 107 u. 108) nicht den Ausdruck „Mitte der Woche“ in Dan. IX, 27 genau genommen wiſſen wollte, und auf Grund deſſen eine exakte Beweisführung zu Gunſten ſeines Tauf-, reſp. Todesjahres Jeſu vorzubringen glaubte. Er ſetzt nämlich (a. a. O. S. 108) den Tod Jeſu auf den 3. April 33 aer. vulg. (= 786 u. c.) und behauptet, daß, wenn man vom 1. Tisri des J. 455 v. Chr., in welchem er unter Nehemias den Tempel vollendet werden läßt (a. a. O. S. 105, 3), die Daniel'ſchen Wochen zähle, dann gerade der 3. April 33 n. Chr. der mittelſte Tag der 70. Jahrwoche ſei, welche am 26. Sept. 29 n. Chr. beginne und am 8. Okt. 36 n. Chr. endige (a. a. O. S. 108 ff.). Dem gegenüber machen wir zunächſt darauf aufmerkſam, daß der 15. Niſan eines mittelſten Jahres einer Jahrwoche immer dann der mittelſte Tag derſelben ſei, wenn a) innerhalb der 7 Jahre 3 jüd. Schaltjahre liegen, b) die 3 Schaltjahre ſich ſo vertheilen, daß nur Eines derſelben vor dem Niſan des mittelſten Jahres, dagegen 2 nach demſelben zu ſtehen kommen. Nur in dieſem Falle iſt der Niſan der mittelſte Monat einer Reihe von 7 Jahren. Vor dem Niſan ſind dann verfloſſen:

2 gemeine Jahre	=	24	Monaten,
1 Schaltjahr	=	13	„
½ gemeines J.	=	6	„
in Summa		43	Monate.

Nach dem Niſan ſind verfloſſen:

Vom mittelſten Jahre	=	5	Monate,
2 Schaltjahre	=	26	"
1 gemeines Jahr	=	12	"
	in Summa	43	Monate.

Iſt der Niſan des 4. J. in einer Aufeinanderfolge von 7 Jahren der mittelſte Monat, ſo iſt oder kann auch der 15. Niſan der mittelſte Tag der betreffenden Jahrwoche ſein. Wir finden nun bei Weigl (a. a. O. S. 113, Tab. 2) die 3 Schaltjahre ſo angemerkt, daß vor dem 3. April 33 n. Chr. (dem mittelſten Tage der 70. Woche nach Weigl) nur eines ſteht, die beiden andern aber nach jenem Tage. Es läßt ſich jedoch erweiſen, daß die Tabelle nach Weigl (a. a. O. S. 113, Tab. 2) — nicht richtig iſt. Denn Weigl geht bei Anlegung derſelben von dem unerwieſenen, ja irrigen aber von ihm mit Ideler (cf. Handb. der math. u. techn. Chronol. B. II, S. 420) feſtgehaltenen Satze aus, daß das Paſchafeſt nicht früher als 14 Tage nach dem Frühlingsäquinoktium habe gefeiert werden können (vgl. Weigl a. a. O. I. Th. S. 35 u. 36). Außerdem berückſichtigt er ganz und gar nicht den Einfluß des Sabbatjahres auf die Lage des Schaltjahres. Nur ſo konnte ſich ihm herausſtellen, daß der 3. April 33 aer. vulg. der mittelſte Tag ſeiner 70. Jahrwoche ſei. Wenn man jedoch bei Anfertigung ſeiner Tabelle für die Weigl'ſche 70. Jahrwoche die von Wieſeler (Chronol. Syn. S. 440) mit Recht aufgeſtellten Regeln bezüglich der Einwirkung des Sabbatjahres auf die Lage des Schaltjahres beachtet und die Paſchafeier gleich nach dem Frühlingsäquinoktium zuläßt, ſo geſtaltet ſich die Tabelle ganz anders, als bei Weigl. Alsdann muß nicht blos im J. 31 aer. vulg., ſondern

Digitized by Google

auch 33 aer. vulg. ein Schaltmonat angeſetzt werden, weil mit Tisri 33 n. Chr. ein Sabbatjahr beginnt, und vor einem ſolchen in der Regel eingeſchaltet wurde (cf. Wieſeler a. a. O.). Dann ſtehen aber vor dem Niſan 33 n. Chr. 2 Schaltjahre, und es kann folglich der 14. oder 15. Niſan nicht der mittelſte Tag der Jahrwoche ſein, da der Niſan nicht der mittelſte Monat mehr iſt. Weigl iſt auch ſelbſt geneigt, vor Niſan 33 aer. vulg. noch einen Schaltmonat zuzulaſſen, denn er ſagt (a. a. O. S. 40, 1), daß es vielleicht richtiger wäre, das Paſcha dieſes Jahres den 2. Mai, als den 3. April anzuſetzen. Aber der 2. Mai wäre dann für ihn nicht als der mittelſte Tag der betreffenden Jahrwoche herausgekommen, und darum ſoll der Grund, daß nach Zeugniß zweier Evangeliſten die Nachtkälte noch ſehr empfindlich war, dazu bewegen, anzunehmen, daß die Juden, ſchon längſt entſchloſſen den Heiland zu tödten, das Paſcha deshalb um einen Monat anticipirt hätten!

Viel beſſer ſteht es, was den mittelſten Tag der 70. Jahrwoche betrifft — wenn wir auf eine Deduktion in dieſer Hinſicht eingehen —, mit dem 7. April 30 n. Chr. (= 783 u. c.), als dem Todestage Jeſu. Da die Stadtmauer Jeruſalems am 25. Elul fertig, der Elul der letzte Monat des bürgerlichen Jahres der Juden war, und der 25. dieſes Monats dem letzten Tage des Monats ſo nahe liegt, ſo kann man wohl vernünftiger Weiſe, wie Weigl gethan hat, den Anfang der 70 Jahrwochen Daniel's vom 1. Tisri datiren, da mit ihm ein neues bürgerliches Jahr anhebt. Folglich muß auch die 70. Jahreswoche mit dem 1. Tisri beginnen. Für uns iſt dies aber der des Jahres 26 n. Chr. (= 779 u. c.); das Ende unſrer 70. Woche

Digitized by Google

macht der letzte Elul 33 n. Chr. (= 786 u. c.); jener traf den 1. October[1]), dieſer den 12. October. In dieſen 7 Jahren liegt vor Niſan des mittelſten nur 1 Schaltjahr, nach demſelben aber 2 Schaltjahre. Denn das erſte dieſer 7 Jahre iſt Sabbatjahr, in welchem nicht eingeſchaltet wurde, um nicht die Zeit der Ausſaat hinauszuſchieben. Das zweite folgt auf ein Sabbatjahr, und es wurde nicht eingeſchaltet, um die Erntezeit nicht hinauszuſchieben. Im dritten wurde eingeſchaltet, weil innerhalb dreier Jahre dies regelmäßig geſchah, wenn nicht im zweiten der Veadar angeſetzt werden konnte. Im vierten wurde kein Schaltjahr zugelaſſen, weil ein ſolches im dritten erſt geweſen war, und zwei Schaltjahre ſelten einmal aufeinander folgten. Im ſiebenten fand eine Einſchaltung ſtatt, weil es ein Jahr vor dem Sabbatjahr (785 u. c. — 786 u. c.) war. Im ſechsten konnte darum der Veadar nicht eingerückt werden. Im fünften mußte ein ſolcher eingeſchoben werden, weil ſonſt drei Jahre hintereinander (das 4., 5., 6.) ohne alle Einſchaltung vergangen wären, was gegen die Regel iſt, daß mindeſtens alle drei Jahre ein Schaltjahr traf. — Aus dem Voranſtehenden erhellt, daß die von uns aufgeſtellte 70. Woche die Eigenthümlichkeit hat, daß darin ein Schaltjahr vor Niſan des mittelſten und zwei nach dieſem liegen. Die Paſchatage innerhalb derſelben ſind ebenfalls ſo gelegen, daß unſre Anordnung der Schaltjahre mit der Regel über die Zeit der Oſterfeier vollkommen übereinſtimmt. Im erſten Jahre (780 u. c.) traf der 15. Niſan den 11. April; im zweiten den 30. März; im dritten den 17. oder 18.

1) Da Weigl bei Beſtimmung des Anfangs- und des Endpunktes der 70. Jahrwoche die Phaſe nicht berückſichtigt, ſo haben wir es hier auch nicht gethan.

April; im vierten (783 u. c.) den 7. April; im fünften den 25. April; im ſechsten den 14. April; im ſiebenten den 2. Mai. In der Jahrwoche vom 1. October (incl.) 26 n. Chr. bis zum 12. October (incl.) 33 n. Chr. ſind:

Vom 1. Oct. 26 n. Chr. bis Ende des Jahres	92	Tage,
6 Jahre zu 365 Tagen	2190	„
Schalttage vom J. 28 u. 32 n. Chr. . .	2	„
Vom J. 33 n. Chr. bis 12. Oct. (incl.)	285	„
in Summa	2569	Tage.

Zählt man vom 1. October 26 n. Chr. bis zum 7. April (excl.) oder 15. Niſan 30 n. Chr. die Tage, ſo ergeben ſich:

Vom 1. Oct. 26 n. Chr. bis zum Ende des J.	92	Tage,
3 Jahre (27, 28 u. 29 n. Chr.) zu 365 Tagen	1095	„
Der Schalttag von 28 n. Chr.	1	„
Vom J. 30 n. Chr. bis zum 7. April (excl.)	96	„
in Summa	1284	Tage.

Folglich verlaufen nach dem 7. April 30 n. Chr. bis zum 12. Oct. (incl.) des J. 33 n. Chr. ebenfalls 1284 Tage. Denn 1284 + 1 + 1284 iſt = 2569 (wie oben).

Wenn alſo der Ausdruck „Mitte der Woche" genau vom mittelſten Tage der 70. Jahrwoche zu verſtehen wäre, ſo haben wir nunmehr dargethan, daß der 7. April 30 n. Chr. dieſer mittelſte Tag ſei. Wir meinen aber, daß jener Ausdruck auch nur ſo viel ſagen dürfte, als: im mittelſten Jahre" der Woche. Denn es müßte ja, ſtreng genommen, da die Mauer Jeruſalems am 25. Elul vollendet war, von dieſem Tage ab die Zählung der Jahrwochen geführt werden, anſtatt vom 1. Tisri, obwohl zur eigentlichen Vollendung der Mauer auch das Einhängen der Thore gerechnet werden kann, welches wahr-

Digitized by Google

ſcheinlich bis zum letzten Elul dauerte, aber auch nicht darüber hinaus, da mit dem 1. Tisri 458 v. Chr. ein Sabbatjahr begann. Denn da von 779 bis 780 u. c., dem erſten Jahre der 70. J.-Woche, ein heiliges Jahr einfiel (cf. Wieſeler, Chronol. Syn. S. 205; Weigl a. a. O. II. Th. S. 179), ſo muß auch jedes erſte Jahr aller ſeit Tisri 458 v. Chr. vergangenen J.-Wochen ein ſolches geweſen ſein, folglich mit Tisri des genannten J. ebenfalls ein Sabbatjahr angefangen haben.

Wir beenden hiermit dieſe Abhandlung, denn was wir Eingangs derſelben als ihren Zweck ausſprachen, glauben wir nun erreicht zu haben. Es ſollte einerſeits dem gläubigen Gemüthe, das eine genauere Harmonie der Prophetie mit den Thatſachen und Zahlen, da ſie ſolche enthält, zur Befriedigung erheiſcht, wie auch andererſeits der wiſſenſchaftlichen Anforderung, die eine exakte Exegeſe und Chronologie verlangt, Genüge geleiſtet werden. Wir überlaſſen es dem gelehrten Leſer, zu urtheilen, inwieweit wir unſrer Aufgabe entſprochen haben. Jedenfalls dürfen wir, ſo lange unſre Art der Auffaſſung und Durchführung des Gegenſtandes nicht gründlich widerlegt wird, behaupten: „nur die Anſicht, daß Jeſus 780 u. c. getauft worden, und es im Januar geſchah, ſtimmt mit dem richtig gedeuteten Sinne der Prophetie Daniels c. IX, V. 24—27 überein."

Digitized by Google

3.

Ueber eine Controverſe zwiſchen Haſe und Speil.

(Die Milch der Jungfrau).

Von Subregens **Lütolf** in Solothurn.

Indem Haſe im Handbuch der proteſtantiſchen Polemik (2. Aufl. S. 527—538) die Bedenken gegen den katholiſchen Reliquiencult zuſammenſtellt, läßt er ſich (S. 531 f.) u. A. vernehmen: „Andres läßt ſich nicht gerade als unächt erweiſen, wie groß auch der Glaube ſein muß, der die Aechtheit als erwieſen hinnimmt, etwa Windeln des Jeſukindes, Hemden des hl. Joſeph, Thränen des Erlöſers am Grabe des Lazarus, Milch der Jungfrau. Die Reden im engliſchen Parlamente ſind nicht eben geſchichtliche Urkunden, doch hat vor einigen Jahren ein gelehrtes Parlamentsmitglied gegen den Vorwurf der Läſterung nachgewieſen, daß noch heutzutage in 8 Kirchen Fläſchchen mit Milch der hl. Jungfrau aufbewahrt werden. Abgeſehen von allen Bedenken gegen die Sicherheit der Bewahrung, man denke ſich einmal klar in die wirkliche Situation hinein, in welcher dieſe erſte Gabe der Natur und der Mutterliebe dem göttlichen Kinde entzogen und auf Flaſchen gefüllt worden wäre!" — Braucht nicht ſo viel Bedenken, wie wir ſehen werden.

Zwar hat auch Haſe's Gegner, Dr. Speil (die Lehren

Digitized by Google

der kath. Kirche S. 340), der Sache den gleichen Sinn unterlegt, wie Haſe, und gelangt deßhalb zur Aeußerung: „Es mag ſein, daß trotz der Wachſamkeit der Kirche auch falſche Reliquien untergeſchoben wurden, aber es wäre von beſonderm Intereſſe geweſen, wenn Haſe uns die bis jetzt uns wirklich noch unbekannten Kirchen genannt hätte, in welchen man z. B. Thränen des Erlöſers, die er am Grabe des Lazarus geweint, oder Milch der hl. Jungfrau aufbewahrt."

Wie wenn nun Haſe etwa in einer folgenden Auflage den Beweis führen würde? — Darum nur nicht ſo ernſt, Herr Collega Speil! Mit der Sache verhält es ſich ganz einfach. Vorerſt bringen wir einige hiſtoriſche Daten. Im „Urkundenbuch" zu Schöpfheim (Ct. Luzern) ſteht ohne Angabe des Datums, etwa aus dem 16./17. Jahrhundert die Notiz: „Bruder Claus Marbacher hat aus dem hl. Land nach hl. Kreutz (Wallfahrtsort bei Entlebuch) mitgebracht (unter Anderm) von U. L. F. Milch." — Alſo doch! — Nur noch ein wenig Geduld.

In der »Historia del Sacro Monte sopra Varese, diocese di Milano, (Da P. Cesare Tettamantio oblato et curato di Robecco. In Milano, per Gio. Batt. Ferrario con licenza de Superiori. 1666) iſt unter den Reliquien dieſer Wallfahrtskirche (S. 48) erwähnt: »Del velo della B. Verg. *Della terra, doue casco del suo latte.*« — Hiemit wäre die „Situation", welche Herrn Haſe ſo bedenklich ſcheint, ſchon bedeutend vereinfacht.

Aber der gelehrte Fürſtabt von St. Blaſien weiß uns noch eine andere Auskunft. In der Vetus Liturgia Alemanica (Pars II, pag. 534) ſchreibt er: »Ex cujus (Martenii) itinere literario (Pars II, p. 93) hoc notatu dignum

Digitized by Google

est, *Verduni* sibi monstratum *lac B. V.* asseverasse virum doctum, esse vaccae benedictum in honore B. V. ab Eugenio III. P. Facileque tribuimus, quod addit, lac B. V. quod in nonnullis ecclesiis ostenditur, eiusdem generis esse posse.«

Folgende Thatſache führen wir nur an, weil ſie zeigt, wie man die Verehrung der Milch der Jungfrau mit derjenigen zum hl. Blute des Erlöſers in Beziehung gebracht hat und das bizzarre Gemälde wenigſtens eine Idee ausdrückt. — Pascal, Institution de l'art chrétien (Paris, Bray 1856 I, 250) erzählt: »Jean de Neercassel, évêque de Castorie, vicaire apostolique en Hollande, raconte un fait curieux touchant Gilbert Masius, évêque de Bois-le-Duc. Ce prélat voulut être peint entre le Sauveur crucifié et Marie allaitant son divin fils. Au bas du tableau se lisaient les vers suivants:

Hinc lactor ab ubere
Hinc pascor a vulnere
Positus in medio
Quo me vertam nescio
In hoc dulci dubio
Dulcis est collatio.

L'évêque de Castorie rapporte exclusivement au Sauveur consideré sous l'aspect du Verbe naissant et mourant, le doute de l'évêque Masius.« Disons nettement que c'est une idée excentrique.

Daß man aber unter lac Virginis nichts Anderes zu verſtehen habe, als die milchartige Kalkerde aus der Milchgrotte in Bethlehem, das iſt jetzt nicht blos unter Gelehrten bekannt, ſondern es iſt mir ſchon als Knaben gelehrt worden, indem das katholiſche Volk von ſeinen Geiſtlichen in ſolchen Dingen nicht ſo im Dunkeln gelaſſen

Digitized by Google

wird, wie mancher Berliner oder Leipziger ſich träumen läßt. Deßungeachtet doch noch eine Stelle aus dem Werke eines Gelehrten. Profeſſor Sepp ſchreibt (Jeruſalem und das hl. Land I, 467): „Auf dem Oſthügel vor der Stadt, kaum 400 Schritte vom Chore der Marienkirche liegt die bekannte Milchgrotte (Mogaret el Sydy), wohin die Madonna mit ihrem Säugling ſich zurückgezogen haben ſoll, um ihm die Bruſt zu reichen. Bei dieſer Gelegenheit ſei ein Tropfen an die Wand geſpritzt, daher das Geſtein die Milchfarbe angenommen und nährenden Müttern die Milch fördere. Harff 162 läßt „unſere Frau mit Chriſto“ während des Mordes der unſchuldigen Kinder in der Milchgrotte ſich verbergen. In der Angſt der Verfolgung aber wagte die Mutter ihrem göttlichen Sohne die Bruſt nicht zu reichen, ſondern ſpritzte die Milch an die Wand, daß ſie ihm nicht ſchade. Da kam ſpäter eine Frau dahin und fand, daß ſie von dem milchweißen Geſteine ganz wunderbar Milch bekam. Dieſe Legende iſt jedenfalls nicht ſo ungeheuerlich, wie die Mythe von der ſchlafenden Juno, der Jupiter den Heracles an die Bruſt legte, worauf der überſättigte Knabe den Ueberfluß in die noch ſogenannte Milchſtraße am Firmament ausgegoſſen. Welch Entſetzen überläuft manchen Reiſenden, wenn er in einem vielleicht vom Sacriſtan angefertigten Kircheninventare unter den Reliquien auch Milch der Mutter Gottes verzeichnet findet! Und doch iſt darunter nichts anderes verſtanden, als ein aus Bergmilch oder Mondmilch, dem abfallenden Geſtein der obigen Höhle, präparirtes plattgedrücktes Lehmkügelchen, in dem der Name Maria eingeprägt iſt, wie man ſchon in dem großen Werke des Franziskaner-Guardians Quaresmius II, 678 von die-

ſer terra sigillata leſen kann. Jeder Pilger nimmt dergleichen mit und vertheilt ſie auf Verlangen an dieſe oder jene Mutter, die es in homöopathiſchen Doſen im Waſſer nimmt und davon ſo viel Nutzen und ſo wenig Schaden hat, als ob der Arzt ihr dergleichen verordnete. Früher ſammelte man auch Tropfen der Feuchtigkeit, welche die Felswand ausſchwizte."

Titus Tobler hat in ſeinem „Bethlehem" (S. 230—237) von dieſer Bergmilch gehandelt, deren mediciniſche Wirkung man nicht geradezu als „Windei" erklären dürfe. Dann flicht der Arzt die Behauptung ein, die wir ihn verantworten laſſen: „Ein unſchuldiges weißes Pulver von Zucker kann Brechen erregen, wenn man dem Einnehmenden erklärt, daß es ein Brechmittel ſei. Wahrlich die Einbildungskraft, die Glaubenskraft iſt ungeheuer groß." — Gewiß, davon waren ja gerade auch jenes engliſche Parlamentsmitglied und Andere ein Beweis. Wir hätten dieſes komiſche „Viel Lärm um Nichts" im engliſchen Parlamente mit anſehen mögen! — ein artiges Seitenſtück zu manch anderem Nonſens, der hinſichtlich kathol. Dinge da und dort herumgeboten wird, wie z. B. Friedreich (Symbolik und Mythologie der Natur S. 165) Nork es nachſchreibt: das Salz ſei Symbol der materiellen Luſt, daher denn auch „der Urheber aller Sinnlichkeit, der Teufel, in der Exorcitationsformel creatura salis" heiße.

Wie mit der Frauenmilch, ſo verhält es ſich, der Sache recht auf den Grund geſchaut, noch mit manch anderm Anſtand, den man gegen Katholiſches erhebt, und es wäre wohl keine unfruchtbare Mühe, wenn man hin und wieder einen Differenzpunkt aus der proteſtantiſchen Polemik herausheben und etwas erörtern würde.

Digitized by Google

4.

Kritiſche Miscellen.

Von Dr. Nolte.

I. Zu Quintus Julius Hilarianus *Expositum de die Paschae et mensis.* Der berühmte Tübinger Prof. Pfaff gab dieſe Schrift zuerſt aus einer ſehr alten Turiner Handſchrift heraus. Da ſich aber auch nach Gallandis neuer Bearbeitung noch viele verderbte Stellen in derſelben befinden, ſo wollen wir hier ſolche verbeſſern. Kap. 1. Nunc tempus advenit, quo ratione legis oratione mea adfare cuncta ordinanterque discurramus, videlicet retinentes, quod Pascha non a principio mundi, sed a Moyse sacra voce celebrari praeceptum est, et quod mense primum non ut Aegyptii ex quarto Kalendarum Septembrium die, aut ut Romani e Kalendis Januariis incipiunt mensem, sed ex divinae legis auctoritate semper omnique anno luna suo cursu primum nobis generat mensem. Für adfare ſchlägt Pfaff richtig adfabre vor, was unſeres Verf.'s Buch de durat. mundi § 2 affabre diligentiusque beſtätigt. Sodann iſt quod *mensem* primum zu leſen und incipimus einzuſchieben, oder es iſt unten incipimus anſtatt incipiunt zu leſen und vor dieſes Zeitwort

Digitized by Google

ein Komma zu ſetzen. § 11 und § 15 gebraucht er gignere anſtatt generare.

§ 2. Demonstrandum est igitur primo, cum mundi fabrica inchoaretur, quia sit dies, quem deus omnipotens creando lucem constituit, in secundis ostendemus, lunam a deo ad vesperum qualis profecto sit facta etc. Lies *qui* sit dies vgl. das Ende von § 1 und § 4 und § 14 init. Ferner lies *luna* a deo vgl. § 7 init.; ebenſo iſt § 14 et *luna* in inchoatione zu ſchreiben.

§ 3. Quinque deinde vacivi dies u. ſ. f. Gallandus vermuthet, weil oben vacui ſich findet, ohne Grund hier vacui, wie er auch im Folgenden hós quinque dies vacivos und § 9 quinque illi — vacivi nominabantur ändern möchte. — Es folgt verni aestatisque tempora, autumni et hiemis metas etc. Vernum iſt, wie hibernum, ſubſtantiviſch gebraucht, vgl. Baluze zu Cyp. ep. 15; in § 4 fin. könnte man allenfalls *verno* scilicet tempore leſen für verni vgl. § 5 verni temporis; aber carm. de iudic. domin. vs. 2 leſe ich et *vernis* roseas t. floribus etc., wie vs. 4 *autumnis* vitibus für verni und autumni; da gleich aestivaeque messis folgt. § 5. Ante omnia enim tempora etiam tempus istud primo constituere dignatus est dominus, quod prae caeteris sit blandus, aeris qualitate libratus, quo ..... prorumpunt; lies *blandum*, *libratum*, *prorumpant*. Es folgt Hinc ergo initium universa, quae proposuimus, decurremus. § 1 hat er cuncta discurramus; § 12 multa discurrimus; im epilog. universa decurrentes explicuimus quicquid etc.; Firmil. ad Cypr. § 9. Decurramus vero breviter et caetera, um Anderes zu übergehen.

§ 9. Proinde ... perexplicat u. ſ. f.; perexplicare fehlt in den Lexicis. Lies ſodann quinque et *quadrans*

Digitized by Google

... sunt et *quadrans* ... qui *quadrans* ... et *quadrans* ... cognoscitur — *et quadrantem.* Ferner dies *anni lunaris* (anſtatt annum lunarem) accedunt.

§ 11. Igitur .... quaeri a nobis debet, ut sit luna prima, quia .... luna prima cum fuerit etc. Lies *ubi* sit luna vgl. § 2 ubinam; ferner prima *tum* fuerit.

§ 13 lies qui in trecentis s. q. et *quadrante* conficit. Das Zeichen in der Note a iſt nicht faciunt, ſondern es iſt das Zeichen für mille, wie es ähnlich ſich auch in einem cod. Remigian. findet, vgl. Monit. Joan. Wallis vor Cyprian. pasch. comp. § 208 des append. Cypr. vulg. adscr. ed. Oxon.

§ 14 lies a nobis *quaeratur;* ferner ut ... posteri nostri currentes et futura .... veridice *investigantes* (für investigare) percurrant, ut (= wie z. B.) quoto etc.

§ 15 lehrt uns, daß Hil. der Anſicht war, Chriſtus habe nur ein Jahr das Lehramt ausgeübt.

Im epilog. findet ſich eine der Stellen, die P. de Bück angeführt hat, um die Echtheit des Cölner Conc. von 346 zu beweiſen. Lies am Schluſſe explicuit *et* emendavit.

Zu deſſelben *libellus de mundi duratione.* Dieſe Schrift gab Pithou zuerſt aus ſeinem Codex heraus, der jetzt in der Stadtbibliothek zu Troyes die Nummer 802 trägt; er gehört dem X. Saecl. an; die Bouhiers, welche jetzt in der Bibl. der école de médecine zu Montpellier unter Nr. 158 aufbewahrt wird, iſt aus dem IX. Saecl.; eine dritte iſt zu Wien.

§ 1 tanto eligere quae vera sunt discet etc.; lies: tanto (sc. tempore) *diligenter* quae etc. Ferner: Sapientiae vero qui iunctus *est* invidere non *potuerit* (für

Digitized by Google

potuit); weiter: *Astruxere* (für astruere) hoc ..... deceptionem, *qui* verbum etc.

§ 7 fin. lies: habituros *dimissam* (für dimissa) peccatorum.

§ 10 ſchreibe: qui anni, quomodo consummati *sint* (für sunt) .... ut hae hebdomades .... *comprobentur* (für comprobantur).

§ 11 ob: de *profectu* (für proventu) sanctorum sive *praecepto* (für praeceptum) *ad* respondendum?

§ 13 init. lies: de historiis .... *ostendemus* anſtatt ostendimus.

§ 16 lies: Necesse est enim ut quomodo filii Israel ..... accepere, sic etiam nos Christiani ..... *habeamus* (für habebimus).

§ 18 fin. ſchreibe: sed sibi placuerunt in *iniustitiis* (für iustitiis).

II. Zu Firmilians Brief an Cyprianus. cap. 8 fin. Nam si non mentitur apostolus dicens: Quotquot in Christo tincti estis, Christum induistis; utiqui qui illic in Christo baptizatus est, induit Christum: si autem induit Christum, accipere potuit et Spiritum sanctum qui a Christo missus est, et frustra illi venienti ad accipiendum Spiritum manus imponitur: nisi si a Christo spiritum induit, ut apud haereticos sit quidem Christus, non sit autem illic spiritus sanctus. Maranus nimmt *a* in der Bedeutung von *post*; Andere möchten *non* induit leſen, Routh vermuthet non *ducit*. Ich verbeſſere spiritum *dividit*; dividere = *ἀποχωρίζειν* vgl. Theodoret hist. eccl. 4, 9 p. 314 ed. Gaisf. *ἀποχωρίζοντες τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ.* Kap. 1 möchte ich ſchreiben:

Sed non *etiam* (für enim) si nos propter Stephanum u. ſ. f. = *ἀλλ' οὐ καὶ εἰ* (= auch wenn) u. ſ. f.

III. Zu Biſchof Dr. Greith's Geſchichte der altiriſchen Kirche. S. 126 wird aus dem Hymnus von Sechnall folgende Strophe angeführt:

Constans (s. Patricius) in Dei timore et fide immobilis,
Super quem aedificatur, ut Petrus, ecclesia,
Cuius apostolatum a Deo sortitus est,
In cuius porta adversus inferni non praevalent.

Den letzten Vers verbeſſere ich folgendermaaßen:

Et cujus *portam* adversus inferni non praevalent.

Adversus ſteht in der Anaſtrophe.

S. 126. Die letzten Worte in: De inventione s. Germani in Galliis et ideo non exivit ultra überſetze ich: und deßhalb ging er vor der Hand nicht weiter; d. h. er ging nicht ſofort nach Rom, wie er Anfangs beabſichtigte.

S. 382 Note 3 iſt Chron. Dexteri coaevi wohl nur in einem Momente der Zerſtreuung vom hochwürdigſten Verfaſſer citirt.

S. 407 verbeſſere ich im Glaubensſymbolum: *ac remissionem* (für abremissionem) peccatorum.

S. 408. Hiernach iſt Gams Kirchengeſch. von Span. 2. Bd. 1. Abthlg. p. 411 flgde zu berichtigen, der überdies überſehen hat, daß die Diſſertat. Flori's „Bachiarius illustratus" ſich auch in der vollſtändigen Ausgabe des Bachiarius befindet. Eben derſelbe macht p. 412 Nr. 4 eine unbegründete Conjectur, indem er in dem Satze: mihi enim civitas, cui renovatus sum, regio effecta vel patria est, für cui vorſchlägt ubi zu leſen. Er verſtand civitas gegen den Zuſammenhang von dem irdiſchen Vaterlande. Zum Be-

Digitized by Google

weiſe, daß Bachiarius Biſchof geweſen ſei, berief man ſich auf den Handſchriftenkatalog von Sct. Victor in Paris; da jedoch in dieſer Nr. 537 fol. 103 rect. init. kein Titel, d. h. Angabe des Buches noch des Verfaſſers ſich findet; fol. 123 rect. fin. nur: Explicit liber Bachiarii ſteht; ſo iſt offenbar, daß der Verf. des Kataloges den Titel ſelbſt gebildet hat.

Die ſchwierige Stelle im 2. cap. non tam haeresim odere quam plebem hat der Verf. S. 410 übergangen; ob zu leſen iſt: non tam *plebem fovere quam haeresim?* oder non tam *plebem odere quam haeresim fovere?*

Uebrigens haben die Handſchriften wohl alle, mit Ausnahme der Ambroſianiſchen, wie es ſcheint, den Namen Bacharius oder eine ähnliche Form. Cod. 539 zu Montpellier hat z. B. nach dem Kataloge Baccarius de poenitentia; cod. 1398 zu Troyes Bacharii ad Januar. etc.; cod. reg. Paris. 2374 (früher 4106,[1] ehemals Colbert. 4319) fol. 86 vers. Incipit epla Bachiarii ad Januar.; cod. Bamberg. Nr. 154 Bachiarii epistola ad Januar. Die Schrift de fide findet ſich wohl nur im cod. Ambros. Ueber die Schrift ad Januar. ſpricht der Verf. nicht. Hält er ſie etwa nicht für Mochtarius Werk?

S. 427. Wir wollen verſuchen, hier einige verderbte Stellen in der Rede des h. Gallus zu verbeſſern:

§ 4 .... Neptunum iam supervacue placundum sibi putabant; ob *placatum?*

§ 6. Tandem dedit illis regem, nomine David, qui et a finitimarum gentium incursionibus defenderet et timorem dei .... et .... continuis habenis retineret. Ob .. *eos* defenderet und *timore* dei? Der folgende Satz: Post cuius mortem cum etc. iſt ein Anapodoton.

Digitized by Google

§ 13 .... farcirentur. Mare quoque siccis pedibus ambulavit etc.; ob *Super* mare etc.?

§ 14. Caeteros autem fideles docuit, ut humilitate, mansuetudine, pace, misericordia, iustitia vel patientia deos suos, et sibi regnum .... acquirere non lassarentur. Ob *deo (suo) placere* oder *servire?*

§ 15 ... sed increduli Judaei quotiens in sanctis suis deum contemnere non timuerunt, nec ab unico filio eius malitiae suae machinamenta continuerunt etc. Ob Judaei, *qui totiens* etc.? Das folgende nec = ne — quidem.

§ 24. Sed non minus .... quosdam vero his iuste condemnatos obliviscitur in perpetuum. Ob vero *hic* iuste?

IV. Zu § 75 des Grundriſſes der Patrologie von Alzog. Der Erſte, welcher die Frage über den ſogenannten Dionyſius Areopagita vom richtigen Standpunkte aus zu behandeln verſuchte, iſt Joh. Philipp Baratier (Baraterius). In ſeinem zu Utrecht 1740 gedruckten Buche Disquis. chronolog. de succes. antiquissima episcopor. Romanor. etc. geht er von dem richtigen Gedanken aus p. 286, daß Dionysius aliquis Verf. der ſogenannten areopagit. Schriften ſei. Nur ſchließt er irrig auf den großen Biſchof von Alexandrien als Verf., anderer Irrthümer zu geſchweigen. Dr. Hipler, dem bei Abfaſſung ſeines vortrefflichen Schriftchens Baratiers Werk unbekannt war, verficht gleichfalls in erfolgreicher Weiſe die Anſicht, daß ein Dionyſius die bekannten Bücher verfaßt haben müſſe. Daß der Verf. gar nicht habe für den bekannten Biſchof von Athen gelten wollen, hat er gut nachgewieſen. Alzog hat ſich leider nicht überzeugen laſſen. Die vorgebliche kritiſche Unanfechtbarkeit der von ihm angeführten Stellen will Nichts beſagen; ja ſie iſt z. B. für Nr. 6 in Bezug

Digitized by Google

auf die vorgebliche Sonnenfinſterniß gar nicht richtig. Im ſiebten Briefe nämlich iſt in den Worten *περὶ τῆς ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ γεγονυίας ἐκλείψεως* an Statt *ἐκλείψεως* mit den beſten Handſchriften *ἐκλάμψεως* zu leſen und ſo Hipler's Deutung dieſer Stelle von jener Begebenheit, die Cyrillus von Jeruſalem in ſeinem Briefe an Conſtantius erzählt, auch kritiſch gerechtfertigt. Was den Verfaſſer dieſer Schriften betrifft, ſo weiſet uns Alles, das Liturgiſche ſelbſt in ihnen, an, in Aegypten ſeine Heimath zu ſuchen. Ich habe in Dionyſius, dem Mönche von *Ῥινοκουροῦρα* (ſo Huſſeys Ausgabe der h. e. Sozomen.; anderswo auch *ῥινοκόρουρα, ῥινοκούρουρα, ῥινοκουρούρα*), deſſen Sozomenos h. e. libr. 6. cap. 31 erwähnt, ſtets den Verfaſſer der ſogenannten areopagitiſchen Schriften vermuthet. Von ihm ſagt Sozomenos l. c. *πρὸς Βορέαν τῆς πόλεως φροντιστήριον εἶχε.* Auf ihn paßt Alles vortrefflich. Was den Beinamen betrifft *Ἀρεοπαγητικός* oder *Ἀρεοπαγίτης*, ſo hat vielleicht irgend Jemand dieſes Beiwort dem Namen des Dionyſius beigefügt, weil er in dem Verfaſſer Dionyſius nur den berühmten und allbekannten Areopagiten Dionyſius der Apoſtelgeſchichte erkennen zu müſſen glaubte. Mir iſt noch eine andere Vermuthung über dieſen Namen in den Sinn gekommen, welche ich faſt für wahrſcheinlicher halten möchte. Ich vermuthe, daß in dieſem Namen die Heimath unſeres Dionyſius angegeben iſt, ſo daß der letzte Theil des Namens urſprünglich *πολιτης* an Statt *παγιτης* gelautet habe, und ſomit unſer Dionyſius ein *Ἀρεοπολίτης* oder *Ἀρειοπολίτης* geweſen ſei, alſo aus irgend einem kleinen Orte in Aegypten zu Hauſe war, der Areopolis oder Areiopolis hieß.

Es könnte auch einen Ort in Aegypten gegeben haben,

Digitized by Google

der Ἀρειόπαγος hieß, und welcher der Geburtsort unſeres Dionyſius war, und daher ſein Beiname kommen. Was den Namen Hieratheus betrifft, ſo iſt er die griechiſche Ueberſetzung des ägyptiſchen Namens *ΠΑΠΝΟΥΤΕ*.

Wir ſchließen mit der Bemerkung, daß Alzog § 48 den gediegenſten Exegeten der antiocheniſchen Schule, Polychronius, übergangen hat. Die von Mai nachläßig edirten Fragmente ſeines Commentars zum Ezechiel haben Hergenröther, Hornung und Kihn nicht gekannt, wie ein Blick in ihre Abhandlungen über die antiocheniſche Schule lehrt.

Digitized by Google

II.

Recenſionen.

1.

1) **Der Prophet Zephanja.** Einleitung, Grundtext und Ueberſetzung nebſt vollſtändigem philologiſch-kritiſchem und hiſtoriſchem Commentar von **Laur. Reinke**, Dr. theol. et phil. u. ſ. w. Münſter 1868, Riemann. IV und 144 S.
2) **Der Prophet Haggai.** Einleitung u. ſ. w. wie vorhin. Münſter 1868, Riemann. VI und 117 S.

Das Vorwort zu Haggai S. 5 f. ſchließt mit dem ebenſo dringenden als berechtigten Wunſch: „Möchte auch dieſer Commentar beitragen zum Verſtändniß des prophetiſchen Wortes, wie überhaupt zur Förderung einer auf dem U r t e x t e b e r u h e n d e n E x e g e ſ e. Möge er hineinführen in ein tieferes Studium der ungeahnten und leider ſo wenig beachteten Schätze, die das A. T. in ſich birgt und antreiben zu einer immer gründlicheren Kenntniß des reichen Inhalts und der hebräiſchen Sprache. Wir würden darin die freudigſte Belohnung finden für die angeſtrengte Thätigkeit, womit wir unſer ganzes Leben dieſem von katholiſchen Theologen noch zu wenig beachteten Zweige der h. Religionswiſſenſchaften gewidmet haben, und zugleich einen lohnenden Entgelt für die Mühe, womit wir nun

ſchon über 40 Jahre an der hieſigen königl. Akademie den Unterricht der ſemitiſchen Sprachen freiwillig ertheilt haben." Die pia desideria des hochverdienten Verf. ſind nur allzu begründet, aber wir befürchten, die vielerlei Auszüge aus Gavantus möchten noch geraume Zeit in den Seminarien ihre Herrſchaft nicht mit den Reinke'ſchen gründlichen Arbeiten theilen wollen, namentlich da dieſe beſtändig über das dort eiferſüchtig gehütete Privilegium der Kirchenüberſetzung auf die urſprünglichen Texte zurückgehen. — Wir beſitzen von L. Reinke ſchon ausführliche Commentare zu den beiden nacherilischen Propheten Sacharja und Maleachi, denen er nun die Bearbeitung Zephanja's und des früheſten nacherilischen Propheten, Haggai's, folgen ließ. Er hat ſich, wofür man ihm zu Dank verpflichtet iſt, größerer Gedrängtheit befliſſen und namentlich die Anführungen aus ältern exegetiſchen Werken gekürzt, iſt im übrigen aber ſeiner Weiſe der Bearbeitung altteſtamentlicher Texte treu geblieben: dem Urtext folgt die deutſche Ueberſetzung, untermiſcht mit Ueberſetzungsfragmenten anderer Erklärer, darauf eine pragmatiſche Erklärung, nachdem eine genaue Inhaltsangabe ſchon dem Grundtext vorangeſtellt war, endlich die philologiſch-kritiſche Erklärung. Dieſe zeigt gründliche Kenntniß der alten Ueberſetzungen, der Septuag., der Targum, der Peſchito, der Arab. Verſion, ungewöhnliche Beleſenheit in alten und neuen Commentaren und gründliche Kenntniß des Hebräiſchen und des bibliſch-theologiſchen Sprachgebrauches. Die Darſtellung iſt klar und durchſichtig, immer ziemlich umſtändlich und nicht ohne Wiederholungen. Es ſcheint, daß die Ueberſetzungen in vielen nicht bedeutenden Einzelheiten zu reichlich beigezogen, manche an ſich klare Wörter zu umſtändlich erläutert und durch

zu ſehr gehäufte Stellen belegt worden ſind: indeſſen iſt darüber wohl nicht zu rechten, da der Verf. offenbar die Commentare auch wieder für einen größern Leſerkreis beſtimmt hat. In den Prolegomenen ſind Name und Lebensgeſchichte des Propheten, die Zuſtände des Volks zu ſeiner Zeit, die Abfaſſungszeit, Eintheilung und Inhalt, Charakter, Sprache und Vortrag der Weiſſagung, Echtheit, Kanonicität und Stellung derſelben, Beſchaffenheit des Textes der alten Ueberſetzungen behandelt, und ältere ſowie neuere Erklärungsſchriften in annähernder Vollſtändigkeit aufgeführt. — In Betreff des Auftretens Zephanja's entſcheidet ſich H. Reinke für die Zeit, als Joſia die Cultusreform noch nicht begonnen hatte, namentlich auch, weil die Schilderung des in Jeruſalem herrſchenden Verderbens mit der in den früheſten Weiſſagungen Jeremia's, welcher im 13. Jahr Joſia's als Prophet auftrat, große Uebereinſtimmung zeigt. Zephanja kann dann aber, wofür auch andere, ſeiner Schrift entnommene Gründe ſprechen, recht gut in den erſten Jahren der Reformen Joſia's aufgetreten ſein. Wir erlauben uns, in Folgendem noch einige kleine Ausſtellungen namhaft zu machen. In der Schrift über Zephanja wird S. 6 Ninive's Zerſtörung 625, S. 9 im J. 623, S. 107 auf 606 angeſetzt. Die beiden erſtern Zahlen ſind offenbar, die letzte iſt wahrſcheinlich ebenfalls unrichtig. Adhuc sub judice lis est. Die Geſtirnverehrung erſcheint S. 57 als aus der Lehre Zoroaſters zu dem Bundesvolk gekommen: ſie gehört jedoch nicht urſprünglich dieſer vergeiſtigten Religion des Parſismus an, ſondern hat weit ältere Anfänge im babyloniſchen Tiefland, im uralten chaldäiſchen Staat, und von dieſem aus, durch Vermittlung der benachbarten kleinern Staaten, die den

Digitized by Google

Einflüſſen Babels und Aſſyriens faſt jederzeit unterlagen, gelangte ſie auch nach Paläſtina. S. 71 wird zu 1, 12 (nicht Gutes thut Jehova und nicht Böſes) bemerkt: die Worte bezeichnen diejenigen, welche die göttliche Providenz läugnen und ſo leben und denken, als wenn Gott ſich um das Gute und Böſe gar nicht kümmere und ihm Beides gleichgültig ſei. Dieſe Erklärung erſchöpft den Sinn der Worte nicht, wie die nicht angegebne Hauptparallelſtelle Jeſ. 45, 7 zeigt, welche Gott geradezu Gründer des Heiles und Schöpfer des Uebels nennt. Auf ſie berief ſich Marcion, um zu beweiſen, daß der Gott des alten Teſtam. ein anderer ſei als der des neuen. Das Uebel, das Gott ſchafft, iſt allerdings zunächſt das malum poenae, nicht culpae, aber doch nicht ausſchließlich jenes. Iſt auch das Böſe als Handlung nicht unmittelbare Wirkung Gottes, ſondern das Werk der vernünftigen, freien Creatur, ſo geht es doch auch als Strafe der Sünde, um den Sünder, in welchem Gott keine Möglichkeit der Umkehr mehr ſieht, zu verſtocken und ihn gänzlich der Sünde zu eigen zu geben, auf poſitive Wirkung, nicht nur Zulaſſung Gottes zurück. S. 60 iſt נְסוֹגִים von נָסַג ſtatt von סוּג abgeleitet. S 82 wird zu 2, 1 die Erklärung älterer Exegeten: ſammelt euch in's Heiligthum, mit Recht verworfen, aber durch die Bemerkung, daß zu dieſer Bezeichnung nur קָשַׁשׁ gebraucht werde, die ältere Erklärung wieder gebilligt. S. 121 heißt es unrichtig: עָדַר ſtehlen, vermiſſen, niph. ſtehlen, vermißt werden; ebenſo S. 125 לָכֵן: darum, deshalb, nichtsdeſtoweniger. Letztere Bedeutung hat das Wort nicht in 3, 8, ſondern der Zuſammenhang iſt: Weil (V. 7) gleich heidniſchen Völkern mein Volk zum großen

Digitized by Google

Theil verderbt iſt, deßhalb harret, ihr Frommen, auf das Gericht.

An Druckfehlern, zum Theil ſehr auffallenden, haben beide Bändchen ziemlichen Ueberfluß.

Möge der unermüdet thätige Verf. den angeführten, übrigens nur unbedeutenden Ausſtellungen entnehmen, daß der Unterzeichnete ſeine beiden jüngſten Veröffentlichungen mit gebührender Aufmerkſamkeit geleſen hat.

Himpel.

2.

Die bibliſche Schöpfungsgeſchichte, insbeſondere die darin enthaltene Kosmo- und Geogonie in ihrer Uebereinſtimmung mit den Naturwiſſenſchaften von **Joh. Bapt. Baltzer,** Doctor der Philoſophie und Theologie; Domſcholaſticus und Profeſſor an der kathol. theol. Univerſitätsfacultät zu Breslau. Erſter Theil. Leipzig, Teubner 1867. XII u. 437.

Die mannigfachen Verſuche, welche von Theologen neuerer Zeit gemacht wurden, die Uebereinſtimmung des bibliſchen Schöpfungsberichts mit den geſicherten Reſultaten der Naturwiſſenſchaften nachzuweiſen, haben nach manchen Seiten hin die Sachlage geklärt, viele Schwierigkeiten beſeitigt. Aber ſo unrecht es wäre, die mitunter großen Verdienſte derjenigen zu verkennen, welche Bibel und Wiſſenſchaft in beſten Einklang zu bringen ſtreben, ſo läßt ſich doch nicht leugnen, daß die concordiſtiſchen Vermittlungsvorſchläge mitunter den Schein von Nothbehelfen haben. Ganz abgeſehen von jenen, welche der buchſtäblichen Auffaſſung durch Discreditirung der Naturwiſſenſchaften die verlorene Baſis zurückzuerobern unternehmen, ſtellen ſich

Digitized by Google

auch denen, die einer freiern Auffaſſung ſich zuneigen, beinahe unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Bei aller Anerkennung der bisherigen großen Leiſtungen müſſen wir darum doch einen jeden neuen Verſuch begrüßen, zumal wenn es ſich bei ihm, wie im vorliegenden Falle, nicht um bloße Reproduction der zur Zeit ſich geltend machenden Anſichten, ſondern um eine ganz neue Erklärungsweiſe handelt. Statt in vorwiegend negativer Weiſe die ſcheinbaren Widerſprüche zwiſchen Bibel und Natur zu beſeitigen, wie es den Vertretern der concordiſtiſchen Hypotheſe eigen iſt, hat ſeit längerer Zeit Dr. Michelis in ſeiner Zeitſchrift „Natur und Offenbarung“ für eine gründliche poſitive Löſung von dem Standpunkte der Idee aus gekämpft, ohne ſich in den maßgebenden Kreiſen einer beſondern Rückſichtsnahme zu erfreuen. Der Verfaſſer vorliegender Schrift macht nun nicht blos dieſen Standpunkt zum Gegenſtand einer eingehenden dogmatiſchen Erörterung, ſondern ſucht auch ſelbſt von dem Standpunkte der Idee aus eine Reconſtruction des Sechstagewerks zu geben, als deren vorbereitenden Theil wir dieſe erſte Abtheilung zu betrachten haben. Er geht vom ideellen Standpunkte aus wie Michelis, ſtellt ſich aber dieſem in der Ausführung nicht ſelten diametraliter gegenüber.

Als Widerſprüche zwiſchen Bibel und Naturwiſſenſchaften werden von den Naturforſchern etwa folgende Punkte geltend gemacht:

1) Die Aufeinanderfolge der Tagewerke ſteht mit den Ergebniſſen der Aſtronomie im Widerſpruch, denn der h. Text iſt vom geocentriſchen Standpunkte aus geſchrieben, der ſeit Kopernikus als überwundener zu betrachten iſt;

2) der bibliſche Bericht läßt die Pflanzen am 3., die

Thiere aber am 5. u. 6. Tage geſchaffen werden, während die Paläontologie das gleichzeitige Erſcheinen beider nachweist.

3) Das erſte und zweite Kapitel der Geneſis ſtehen mit einander im Widerſpruche (cf. S. 34).

Müßte nun der Schöpfungsbericht buchſtäblich aufgefaßt werden, ſo wäre eine Ausgleichung ſchwierig, wo nicht unmöglich. Welche Ausflüchte man auch machen mag, es ſind eben Ausflüchte und ſchaden bloß der Sache, für die man die Lanze einlegen will. Aber auch wenn man vom Buchſtabenſinne abgeht, woran gewiß kein vernünftiger Exeget Anſtoß nimmt, und die Schöpfungstage zu mehr oder weniger langen Schöpfungsperioden macht, ſo hat man eine radicale Löſung nicht gewonnen; der Kampfplatz iſt erweitert, aber die Waffen bleiben dieſelben. Es wird ſich von dieſem Standpunkte nie genügend erklären laſſen, warum die Schöpfung der Sonne und übrigen Geſtirne erſt als Werk des 4. Tages berichtet wird, ebenſowenig als dem Einwurfe der Paläontologie gegenüber die Pflanzen- und Thierſchöpfungen in ihrer Aufeinanderfolge gerechtfertigt werden können. Denn ſind einmal ſtreng abgegrenzte ſucceſſive Perioden anzunehmen, ſo iſt für die Coexiſtenz der Pflanzen und Thiere die Erklärung abgeſchnitten. Dies ſind auch die Gründe, welche den Verfaſſer veranlaßten (S. 154 ff.), über die rein defenſive Stellung, welche die Vertreter der Concordanzhypotheſe einnehmen, hinauszugehen, um durch Zurückgreifen auf die Auguſtiniſchen Ideen „mittelſt der innern Evidenz" „die vorgeblichen Widerſprüche zwiſchen Bibel und Natur in ähnlicher Weiſe verſchwinden zu machen, wie die Sonne das Nebelgewölk vor unſern Augen aufzulöſen im Stande

Digitized by Google

iſt“ (S. 159). An ſcharfer Kritik des bisher Geleiſteten (S. 45—288) kann es gemäß dieſer principiellen Stellung nicht fehlen, nur kam dadurch der poſitive Theil beinahe etwas zu kurz.

Vom Standpunkte der Idee aus wird der aſtronomiſche Einwurf durch die einfache Verſetzung des 4. Tages beſeitigt. Michelis machte längſt dieſen Verſuch und ſtellte, um zugleich auch den paläontologiſchen Widerſpruch zu verſöhnen, die drei letzten Tagewerke in Parallele zu den erſten drei (N. u. O. I, 110), ſo daß das Sechstagewerk in einen doppelten, neben einander herlaufenden Ternar von Tagen zerfällt. Beide Ternare greifen ergänzend in einander über, wodurch das „Es werde Licht“ wie die Sonnenſchöpfung als Individuation des Lichtes, deßgleichen das gleichzeitige Vorkommen von Pflanzen und Thieren erklärt ſind. Nur ein Bedenken hat dieſe ideale Auffaſſung gegen ſich. Es ſcheint, als ob nach ihr der bibliſche Bericht ſeines hiſtoriſchen Charakters entkleidet ſei, während Michelis immer und immer wieder — auch gegen die Einwände unſers Verfaſſers — den hiſtoriſchen Charakter auch bei dieſer Erklärung ſo lange gewahrt wiſſen will, als man ihm nicht beweiſe, daß jeder Geſchichtſchreiber, der nicht chronikartig erzählt, nicht geſchichtlich erzählt (N. u. O. XIII, S. 239). Dieſem vermeintlichen Uebelſtande ſucht nun Baltzer durch ſeine ideelle Erklärung abzuhelfen, ob aber mit mehr Glück, müſſen wir bezweifeln. Er ſetzt an Stelle des genannten Doppelternars eine andere Paralleleintheilung. Vermöge ſeiner „neptuniſch-plutoniſchen“ Idee faßt er, nachdem dem 1. Tage eine ganz ſinguläre Stellung angewieſen worden, das 2. und 3. Tagewerk nach Idee und Text als zwei neptuniſche, und

das 4., 5. und 6. als drei plutoniſche Tagewerke auf (S. 349). Der Uräther als Doppelerfolg (des eigens zu dieſem Zwecke ſupplirten) Waſſer- und Lichtrufs am erſten Tage, hatte für die nachfolgenden fünf Tagewerke die Potenzen in ſich, und zwar für die zwei neptuniſchen (das 2. und 3.) eine neptuniſche und für die drei plutoniſchen (das 4., 5. u. 6.) eine plutoniſche, wodurch er fähig war, die fünf Tagewerke in dem neptuniſch-plutoniſchen Parallelismus zur Ausgeſtaltung zu bringen. Jene Fähigkeit lag in den zwei Potenzen, welche bei eintretender Differenzirung ein ſolches Verhältniß zu einander hatten, daß da, wo die neptuniſche zu wirken begonnen hatte, ſich die plutoniſche ihr ſofort wirkſam anſchloß. Vermöge dieſes Verhältniſſes hatte der ganze neptuniſche Erfolg, wenn er in ſeiner Potenz ideell als ein zukünftiger aufgefaßt wird, vor dem plutoniſchen die urſächliche Priorität, während der letztere in Beziehung zum erſtern die urſächliche Poſteriorität hatte (l. c.). Da nun Moſes vom Standpunkte der (neptuniſch-plutoniſchen) Idee aus erzähle, ſo müſſe er das plutoniſche vierte Tagewerk nach dem neptuniſchen dritten berichten, obwohl ſachlich das umgekehrte Verhältniß ſtattfinde. Damit ſind nun der 2. und 4. Tag verſetzt, ohne daß der Widerſpruch ganz beſeitigt iſt. Der Verf. ſieht ſich ſogar veranlaßt, die Sonne ihrem Kerne und ihrer leuchtenden Hülle nach in der bekannten Weiſe zu trennen. „Wenn aber die Erde als amorphe Planetmaſſe das Werk des 2. Tages war, ſo iſt der Gedanke unabweislich, daß auch die Sonne, wenn man abſieht von ihrer leuchtenden Hülle und ſie in ihrem von der Aſtronomie entdeckten planetariſchen Kern auffaßt, ein Werk des 2. Tages war, wo dann die Entſtehung der

leuchtenden Hülle dem 4. Tage angehört" (S. 330). Der von der Aſtronomie entdeckte dunkle Kern im Gegenſatz zur leuchtenden Hülle (Photoſphäre) iſt heut zu Tage nicht mehr ſo unbeſtritten angenommen. Kirchhoff hat es mittelſt der Spectralanalyſe zum mindeſten wahrſcheinlich gemacht, daß die Sonne aus einem feſten oder tropfbarflüſſigen, in der höchſten Glühhitze befindlichen Kern beſteht, der von einer Atmoſphäre von etwas niedrigerer Temperatur umgeben iſt. Berückſichtigung hätte dieſe Anſicht um ſo mehr verdient, als ſie nicht ſehr geeignet iſt, der neptuniſch-plutoniſchen Idee, wie der Verf. ſie in den bibliſchen Text hineinlegt, eine Stütze zu bieten. Wir ſagen hineinlegt, denn damit können wir uns ſchwer befreunden, daß der hl. Schriftſteller vom Standpunkte dieſer Idee aus den Bericht niederſchrieb, daß er die Reſultate der heutigen Naturwiſſenſchaften zu einer Zeit ſchon anticipirte, wo von einem Verſtändniß auch nicht entfernt die Rede ſein konnte. Hier iſt auch eben der Punkt, in dem der Verf. ſowohl von den Vertretern der concordiſtiſchen Hypotheſe als auch von Michelis ſehr weſentlich abweicht.

Welches iſt denn der Zweck der bibliſchen Schöpfungsgeſchichte? Ein religiöſer, und zwar ausſchließlich religiöſer Zweck iſt anzunehmen, antworten die Concordiſten und gewiß mit Recht. Das Volk Gottes ſollte vor der Anſteckung durch das Heidenthum, vor der Verwechslung des Geſchöpfes mit dem Schöpfer bewahrt bleiben — alles übrige aber iſt Sache der Wiſſenſchaft. Dieſe Zweckbeſtimmung verbietet aber auch die Annahme, als ob Moſes, wie der Verf. annimmt, vom Standpunkte der Idee aus geſchrieben habe. Schon der pädagogiſche Charakter, welcher in den hl. Schriften unverkennbar iſt und in unſrer

Frage nicht am wenigſten, verlangte eine entſprechende Darſtellung vom geocentriſchen Standpunkte aus. Dieſer iſt ja bekanntermaßen auch ſo conſequent von der hl. Schrift eingenommen, daß es uns als eine unbegründete Annahme erſcheinen muß, nicht den Sinnesſchein, die ſinnliche Anſchauung als das dem Schöpfungsberichte zu Grunde Liegende gelten zu laſſen, ſondern die Idee ſubſtituiren zu wollen (S. 58. 348 u. a. a. O.). Es kann allerdings keinem Zweifel unterliegen, daß alles, was im Schöpfungsbericht über die Geſtaltung der ſichtbaren Natur überliefert iſt, auch vor der noch ſo weit fortgeſchrittenen Wiſſenſchaft ſich rechtfertigen laſſen muß, ob nun Moſes bewußt oder unbewußt es ſo geſchrieben. Dies verlangt die Auctorität des göttlichen Wortes. Aber etwas ganz anderes iſt es, zu behaupten, daß der Schöpfungsbericht die Offenbarung der Naturgeheimniſſe ſei, etwas ganz anderes, Moſes zum größten Naturkenner zu machen, der die heutigen und künftigen Reſultate der Naturwiſſenſchaften einem zum Verſtändniß unreifen Volke offenbarte. Dadurch, daß wir der Bibel einen religiöſen Zweck vindiciren, ſind wir weit entfernt, den Bericht als einen blos geogoniſchen aufzufaſſen, im Gegentheil ſcheint es uns dieſer Zweck gebieteriſch zu fordern, mit dem Verf. eine Kosmogonie, beziehungsweiſe Kosmo- und Geogonie anzunehmen. Wollte der hl. Schriftſteller ſeinem Volke durch die detaillirte Aufführung der einzelnen Schöpfungsacte den Glauben und die Ueberzeugung beibringen, daß alles und jedes einzelne Weſen von Gott geſchaffen ſei, ſo iſt dieſer Grund nicht bloß bei der Erde, ſondern bei allen Himmelskörpern gleichfalls vorhanden und zwar um ſo mehr, als den Morgenländer die leuchtenden Himmelskörper nur gar zu gerne vom Schöpfer

Digitized by Google

ablenkten. Genügte es darum für die Erde nicht, die bloße Schöpfung zu erwähnen, ſo mußte auch die der andern Körper beſonders hervorgehoben werden. Der 4. Tag muß alſo als kosmogoniſches Tagewerk aufgefaßt werden, wie auch der Text keineswegs die Erklärung beſtätigt, daß nur die Beziehung der (bereits geſchaffenen) Sonne zur Erde berichtet werden wolle. Ebenſo verlangt dieſe Auffaſſung auch die ſchon vom hl. Auguſtinus gegebene Exegeſe des erſten Verſes, der zufolge „Himmel und Erde" nicht etwa bloß die ganze ſichtbare Natur bezeichnet, ſondern die geiſtigen Geſchöpfe inbegreift. „Der „Himmel" iſt das in Vielheit aufzufaſſende geiſtige Geſchöpf, aus welchem nach ſeiner Auferweckung in das Selbſt- und Gottesbewußtſein die ſpätere gegenſätzlich gewordene Geiſterwelt in gute und böſe Engel hervorging. Und die „Erde" iſt das in Einheit zu denkende nichtgeiſtige oder kosmiſche Geſchöpf, aus welchem von V. 2 ab im Sechstagewerk der Körperhimmel mit unſrer Erde zur Ausgeſtaltung gekommen iſt" (S. 294). Nur iſt ein r e i n e r Geiſt ohne Selbſtbewußtſein ſchwer zu denken. Wenn doch der Menſch urſprünglich mit Selbſtbewußtſein in's Daſein trat, ſo müßte dies bei reinen Geiſtern noch viel mehr der Fall ſein.

Den der Bibel gemachten Vorwurf des innern Widerſpruchs zwiſchen dem 1. und 2. Kapitel der Geneſis beſeitigt der Verf. durch die Hypotheſe von einer zweiten Schöpfung. Dazu veranlaßte ihn nicht bloß die umgekehrte Reihenfolge im Berichte des 2. Kapitels, bei welcher der Menſch zur Bedingung der Pflanzenſchöpfung gemacht wird, ſondern noch mehr die paläontologiſch conſtatirte urſprüngliche Wildheit der voradamiſchen Thiere. „Um nun

zu der Idee von der nichtgeiſtigen, reinen Natur zurückzukehren, ſo hat, wenn ſie in ihrem Seinsgegenſatze zur reinen Geiſterwelt ohne den Menſchen gedacht wird, ihre urſprüngliche Wildheit und der Thierkrieg mit Tod, Uebel und Krankheit nicht, wie die Reſtitutioniſten meinen, den Grund in dämoniſchen Einflüſſen, vielmehr iſt ſie etwas rein Natürliches, etwas auch der Idee, die Gott von der reinen Natur als Nichtgeiſt hat, nicht Widerſprechendes. Eben deßhalb darf man aber den in der reinen Natur vorhandenen Tod und Schmerz der Individuen mit allen Uebeln nicht von dem Sündenfalle des Menſchen ableiten, vielmehr kommt bei dieſem bloß der Tod des Menſchen mit allen ſeinen Folgen für das ganze Menſchengeſchlecht in Betrachtung. Dieſer Tod ſteht allerdings im Widerſpruch mit der Idee Gottes vom Menſchen und von deſſen Verhältniß zur Natur in Erkenntniß und Macht" (S. 410). Es iſt um ſo mehr nothwendig, dies wiederholt hervorzuheben, als die Gegner des Schöpfungsberichts immer und immer wieder auf dieſen „Stein" zurückkommen, der im Garten der Theologen liege. Gut iſt es mit dem Verf. und andern auf die bekannten Worte des hl. Thomas hinzuweiſen: »Quidam dicunt, quod animalia, quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile« (Summ. Theol. qu. 96 art. 1 ad 2. cf. p. 414). Denn gar zu gerne ſtellt man dieſe Erklärung als eine Ausflucht der Theologen dar, zu der ſie durch die Paläontologie gezwungen worden ſeien; aber was hätte es auch ſelbſt dann zu bedeuten, wenn ſie erſt durch die paläontologiſchen Thatſachen zu obiger Annahme

Digitized by Google

veranlaßt worden wären? Vom Geſichtspunkte des Verf. aus hält aber nichts deſto weniger die Erklärung ſchwer zwiſchen den Thieren im Paradies und den in uranfänglicher Wildheit geſchaffenen, da er die bloß religiös-pädagogiſche Rückſichtsnahme des Moſes nicht gelten läßt, und conſequent iſt es deßhalb von ihm, wenn er im zweiten Kapitel eine zweite Schöpfung ſtatuirt.

Wie wir hören, ſoll der zweite, mehr poſitive, reconſtruirende Theil in nicht zu langer Ferne folgen. Es dürfte in ihm ein Punkt, den wir oben namhaft gemacht haben, ohne eine Löſung zu finden, erledigt werden, das Verhältniß der Thierſchöpfung zu jener der Pflanzen, wobei die „neptuniſch-plutoniſche Idee" eine neue Probe zu beſtehen hätte. Durch ein ὕστερον-πρότερον wie beim 4. Tage könnten wir uns ſo wenig als hier befriedigt erklären. Doch wir können nicht vorgreifen, ſehen aber mit großer Erwartung der Löſung entgegen.

Rep. Dr. Schanz.

3.

Photius, Patriarch von Conſtantinopel. Sein Leben, ſeine Schriften und das griechiſche Schisma. Nach handſchriftlichen und gedruckten Quellen von Dr. **J. Hergenröther,** o. ö. Prof. d. Kirchenrechts u. der Kirchengeſch. an d. Univerſität Würzburg. Zweiter Band, Regensburg bei G. J. Manz. 1867. 758 S. gr. Oktav. Pr. 6 fl. —

Kaum iſt ein Jahr verfloſſen, ſeit wir über den erſten Band des vorliegenden Werkes in dieſen Blättern Bericht erſtatteten (Jahrg. 1867. Heft II, S. 251 ff.), und ſchon

Digitized by Google

freuen wir uns der Vollendung des zweiten. Vorausgegangene langjährige Studien haben dieſe raſche Aufeinanderfolge zweier ſo großer Bände (der zweite iſt noch etwas umfangreicher, als der erſte) möglich gemacht, und wenn ſchon der erſte überall mit großer Anerkennung aufgenommen wurde, ſo wird dies bei dem zweiten voraussichtlich in noch höherem Grade der Fall ſein. Er behandelt ja gerade die wichtigſten und ereignißreichſten Jahre im Leben des Photius, und entfaltet dabei einen Umfang an Gelehrſamkeit, einen Reichthum an Detailkenntniß, eine Vertrautheit mit den Quellen und eine Sorgfalt fleißiger Durchführung bis in's Einzelnſte, daß wir dem Hrn. Verfaſſer und der theologiſchen Literatur aufrichtig hiezu gratuliren.

Wie ſich die verehrten Leſer aus unſerer frühern Anzeige erinnern werden, zerlegt der Verf. den Geſammtſtoff ſeiner Monographie in 9 Bücher, von denen der erſte Band die drei erſten abhandelt, während der vorliegende zweite Band die vier weitern, Buch 4—7 incl., umfaßt. Am Schluß des erſten Bandes ſahen wir Photius unrechtmäßiger Weiſe ſtatt des exilirten Ignatius auf den Patriarchalſtuhl von Conſtantinopel erhoben und trotz des Widerſpruchs von Papſt Nikolaus I. und unerachtet aller Oppoſition der Ignatianer dieſe hohe Stellung ſieghaft feſthaltend. Aber gleich bei Beginn des zweiten Bandes ändert ſich die Scene. Hofgunſt hatte den Photius plötzlich erhoben, ebenſo plötzlich ſtürzte ihn auch der Hof wieder. Baſilius Macedo, von Kaiſer Michael III. aus niederm Stande emporgehoben und zuletzt bis zur Würde eines Mitregenten erhöht, ließ ſeinen Wohlthäter und „Vater" in der Nacht vom 23. auf 24. September 867,

als man ihn eben wieder trunken zu Bett gebracht hatte, meuchlings ermordet und wurde nun vom Volk jubelnd als Alleinherrſcher begrüßt. Man war der elenden, verſchwenderiſchen und tyranniſchen Regierung des Trunkenbolds müde, und mochte darum dem ſonſt tüchtigen Baſilius die Blutſchuld verzeihen. — Um ſich im Vertrauen des Volkes noch feſter zu gründen, rief dieſer den allbeliebten Ignatius aus dem Exil zurück und ſetzte ihn am 23. November 867 wieder feierlich als Patriarchen ein, während Photius ſchon am 25. September in ein Kloſter verbannt worden war. Sogleich wurde auch ſowohl von Seite des Kaiſers als des Ignatius der Verkehr mit Rom wieder angeknüpft und damit unter Hadrian II. das achte allgemeine Concil (vom 5. Oktober 869 bis 28. Februar 870) in's Leben gerufen. Die kirchliche Union zwiſchen Rom und Conſtantinopel ward wieder hergeſtellt, aber durch den illegalen Nachtrag, den die Griechen dieſem allgemeinen Concil folgen ließen, um die Bulgarei dem Patriarchat Conſtantinopel einzuverleiben, wurde alsbald eine neue bedenkliche Erkältung und Spannung hervorgerufen. Die Bulgarei blieb der Zankapfel zwiſchen Ignatius und dem Papſt, und wirkte weſentlich mit zur Erneuerung des Schismas. Aber wie die Kirchenhäupter von Rom und Conſtantinopel trotz der achten allgemeinen Synode nicht in volle Harmonie traten, ſo auch die beiden Reichshäupter oder Kaiſer, indem die Byzantiner ihrem abendländiſchen Collegen beharrlich den Kaiſertitel verweigerten. — Alles dies bildet den Inhalt des vierten Buchs mit ſeinen 10 Unterabtheilungen oder Paragraphen. Ganz beſonders ausführlich und accurat iſt darin der Sturz des Photius erörtert und die Geſchichte des achten allgem.

Digitized by Google

Concils erzählt; am meiſten aber ſprachen uns die §§. 3 und 4 an, a) die Unterſuchungen über die drei öſtlichen Patriarchate und ihre Haltung im photianiſchen Schisma, ſowie b) die eingängliche und ſcharfſinnige Erörterung über die Akten jenes allgemeinen Concils.

Da ſich Photius dem Spruche des letztern nicht unterwarf, wurde er auf Befehl des Kaiſers nach Stenos, einem ſehr ſchön gelegenen Hafen an der europäiſchen Seite des Bosporus, gebracht und hier als Staatsgefangener behandelt. Aber die byzantiniſche Geſchichte ſtellte ihm ſo viele Beiſpiele des auffallendſten Wechſels im kirchlichen und politiſchen Leben vor Augen, daß er die Hoffnung auf beſſere Zeiten nicht aufgab. Seine zahlreichen Schüler und Anhänger blieben ihm, mit geringen Ausnahmen, ſchwärmeriſch ergeben und bildeten innerhalb der griechiſchen Kirche eine eigene photianiſche Gegenkirche, raſtlos angefeuert durch Briefe des Meiſters, innerlich gut organiſirt und zuſammengehalten durch die zwei mächtigſten geiſtigen und ſocialen Kräfte: Liebe und Haß. Und Photius ſelbſt, wie er während dieſer Zeit unermüdet war in Bekämpfung des achten Concils, ſo war er auch unermüdet im Eifer, durch Briefe voll hinreißender Beredſamkeit eine Wendung ſeines Schickſals anzubahnen. Der Verf. theilt uns hier reiche Auszüge aus dieſen Briefen mit, viele andere führt er uns im letzten Paragraph dieſes Bandes vor Augen, und man muß bekennen, daß eine ſolche Virtuoſität im Briefſtyl kaum irgend wo anders wieder zu finden iſt. Niemand hat es in ſo hohem Grade verſtanden, ſich als einen unſchuldig Verfolgten darzuſtellen, Mitleid zu erwecken, Herzen zu rühren, die Anhänger zu begeiſtern, die Wankenden zu befeſtigen, die Treuen zu

Digitized by Google

tröſten, die Abgefallenen zu erſchüttern, die Gegner zu ſchwärzen und die Feinde mit dem Strafgericht Gottes zu bedrohen. Namentlich wandte er ſich an viele Große und Vornehme des Hofes, um durch Schilderung ſeiner Leiden thätiges Mitleid zu erwecken, und er weiß in dieſen Briefen die verſchiedenſten Töne anzuſchlagen. Bald ſpricht er wie ein Strafprediger des alten Bundes, bald wie ein Muſter der Sanftmuth, bald wie ein ſorgſamer Vater, bald wie ein liebender Bruder, iſt bald ernſt, bald betrübt, bald bekümmert, bald freudig, bald rührend und zärtlich. Ganz beſonders ſchön iſt ſein großes Rundſchreiben an alle ſeine Anhänger insgeſammt, veranlaßt durch das Gerücht, daß er ſelbſt die Sache ſeiner Freunde verlaſſen und ſich unterwerfen wolle. Er will den Unglücklichen gar nicht nennen, der ſich anmaße, in ſeiner Seele zu leſen, und ihn des Wahnſinns beſchuldige. Die Leiden, die ihm das Exil verurſache, ſeien ſchrecklich: harte Gefangenſchaft, Abgeſchloſſenheit von allen Freunden, Beraubung aller Bücher 2c.; aber noch viel ſchmerzlicher ſei jene Beſchuldigung von Seite eines ehemaligen Freundes. — Für das größte Meiſterwerk dieſer Art erachte ich übrigens das erſte Schreiben des Photius an Kaiſer Baſilius (bei Hergenröther, Bd. II. S. 244, vgl. meine Conciliengeſch. Bd. IV. S. 423 ff.), und bald darauf erfolgte auch in der That eine Milderung in ſeiner Lage. Daß Photius auch in Rom Freunde zu gewinnen ſuchte, erhellt aus ſeinem Briefwechſel mit dem dortigen berühmten Bibliothekar Anaſtaſius, wovon noch ein Fragment übrig geblieben iſt, und es giebt dies dem Verf. Veranlaſſung, die Lebensgeſchichte des Anaſtaſius und die Streitfrage, ob der Cardinalprieſter Anaſtaſius, welcher zweimal excommunicirt wurde (vgl.

Conciliengeſch. Bd. IV. S. 192, 295, 359 u. 426), mit dem gelehrten Bibliothekar dieſes Namens eine und dieſelbe Perſon ſei, gründlich zu unterſuchen. Die bejahende Antwort wird als die entſchieden wahrſcheinlichere dargeſtellt, während Referent ſich früher für das Gegentheil ausſprach. — Obiger Milderung in der Gefangenſchaft des Photius folgte bald ſeine völlige Befreiung und Rückberufung nach Conſtantinopel (November 876), wo er jetzt im Magnaurapalaſt wohnend zum Lehrer der Söhne des Kaiſers beſtellt wurde. Die Urſachen dieſes Umſchwungs ganz klar zu legen, iſt auch dem Verf. nicht gelungen, denn was die alten griechiſchen Geſchichtsquellen darüber ſagen, iſt fabulös und wenig zuſammenſtimmend. Dem klugen Kaiſer aber gelang es, auch zwiſchen Ignatius und Photius ein leidliches Verhältniß herbeizuführen, und wenn letzterer die Wahrheit ſagt, ſo hat er bei Lebzeiten des Ignatius niemals eine Reſtitution auf den Patriarchalſtuhl verſucht, iſt vielmehr ſtets im beſten Vernehmen mit demſelben geſtanden und hat ihn wiederholt während Krankheiten mit ſeinem ärztlichen Rath unterſtützt. Andere berichten freilich ganz anders und wollen von fortdauernder Feindſeligkeit des Photius gegen Ignatius wiſſen. Wie dem ſei; als letzterer am 23. Oktober 877 ſtarb, wurde Photius vom Kaiſer auf den Patriarchalſtuhl reſtituirt und jetzt auch von den Ignatianern faſt ausnahmslos anerkannt. Zu ſeinem völligen Sieg fehlte nur mehr die Gewinnung Rom's, und auch dieſe ſollte nicht ausbleiben. Bevor aber das Weitere hierüber berichtet wird (im 6. Buch), ſchließt der Verf. das fünfte mit einem Excurs über die Reordination in der alten Kirche, veranlaßt durch die damals brennende Frage, ob die von Photius ertheilten

Digitized by Google

Weihen und ſeine eigene Ordination total ungültig, oder nur illicitae geweſen ſeien. Denſelben Gegenſtand hatte der Verf. ſchon früher in der öſterreichiſchen Vierteljahrsſchrift für kathol. Theologie (1862) erörtert; es will uns jedoch bedünken, als ob er hier des Guten etwas zu viel gethan habe, indem er die ſpätere (allein richtige) Doktrin hierüber ſchon in den erſten Jahrhunderten der Kirche und zwar faſt ausnahmslos anerkannt, wenn auch nicht immer klar ausgeſprochen finden wollte. Mir ſcheinen die Begriffe illicita und invalida ordinatio in jenen Zeiten von Wenigen gehörig geſchieden worden zu ſein, wofür auch die Conciliengeſchichte (Bd. IV. S. 173, 175, 229, 307, 309, 319, 365, 377, 384, 391, 402, 420 f. 471, 540, 543, 552, 589, 659, 746) zahlreiche Belege beibringt.

Als Photius reſtituirt wurde, ſaß Johann VIII. auf dem römiſchen Stuhl, von allen Seiten, von Italienern und Sarazenen hart bedrängt und darum fremder Hülfe bedürftig und begierig. Dies war wohl mit ein Grund, warum er vielleicht raſcher als ein anderer Papſt auf die Bitten des griechiſchen Kaiſers und des Photius um Anerkennung des letzteren einging, und Briefe und Legaten nach Conſtantinopel ſchickte. Nach vorausgegangener Satisfaktion des Photius für ſeine frühere ſchismatiſche Haltung ſollte ſeine Anerkennung von Seite Roms ausgeſprochen, zugleich auch der Ueberreſt der Ignatianer zur Union mit ihm beſtimmt, und hiezu eine große Synode gehalten werden. Aber Photius leitete das Ganze ſo ſchlau und trügeriſch, daß dieſe Afterſynode vom Herbſt 879 bis März 880 das Andenken des achten allgemeinen Concils verwarf und alle ſchismatiſchen Gedanken und Plane des Photius ſanktionirte. Dabei wurden die

Digitized by Google

päpſtlichen Briefe in einer durchaus verfälſchten griechiſchen Ueberſetzung verleſen, ohne daß die Legaten hiegegen oder gegen irgend einen andern unkirchlichen Beſchluß auch nur leiſe proteſtirt hätten. Ihr Benehmen iſt wahrhaft unerklärlich und auch bisher noch niemals vollſtändig erklärt. Mehrere Momente ſcheinen zuſammengewirkt zu haben, um ſie in eine ſo jämmerliche Situation hineinzudrängen. Da iſt es freilich bequem, mit Damberger zu ſagen: „Alles iſt erlogen, die Akten dieſer Afterſynode ſind durchaus nur fingirt"; aber der Verf. zeigt mit ſieghaften Gründen, daß dieſe Synode wirklich gehalten worden ſei und ihre Akten uns annoch vorliegen. Sehr ausführlich gibt er auch den Inhalt der verfälſchten Briefe Johanns VIII. und den Charakter dieſer Fälſchung an, aber indem er den ächten und den verfälſchten Text räumlich zu weit auseinanderſtellt, hat er die Vergleichung beider im Geiſte des Leſers erſchwert. Eine etwas andere Methode, die Fälſchung deutlich zu machen, habe ich im vierten Band der Conciliengeſchichte S. 438 ff. eingehalten. Uebrigens ſollte Photius die Früchte ſeiner Täuſchungen und Fälſchungen nicht gar lange genießen, denn Papſt Johann erfuhr und durchſchaute die Sache wenigſtens in ſo weit, daß er den Photius für den Fall weiterer Renitenz mit dem Bann bedrohte und den tüchtigen Biſchof Marinus als Legaten nach Conſtantinopel ſchickte. Da dieſer unbefriedigt zurückkehrte, ſprach Johann VIII. noch im Jahr 881 wieder feierlich das Anathem über Photius aus. Damit endet das ſechste Buch. Das ſiebente dagegen beſchreibt die weitere Thätigkeit des Photius, ſeine Amtsführung als Patriarch, ſeine Miſſionsthätigkeit und ſeine neuen Kämpfe mit Rom in den Jahren 881 bis 886, ſeine abermalige

Digitized by Google

Abſetzung unter dem Sohn und Nachfolger des Baſilius, Kaiſer Leo VI. oder dem Weiſen, dann die in Folge hievon eingeleiteten Unionsverhandlungen zwiſchen Conſtantinopel und Rom, die innere Zerſetzung unter der Partei der Ignatianer, das allmähliche Verſchwinden und den endlichen Tod des Photius (wahrſcheinlich am 6. Februar 891). Daran ſchließen ſich noch die Erörterungen über das Andenken, welches dem Photius in der griechiſchen Kirche bis heute bewahrt wird, ferner eine kurze Vergleichung zwiſchen Photius und Luther, und endlich eine Darſtellung der paſtoralen Wirkſamkeit des erſtern.

Damit beſchäftigt ſich die eilfte und letzte Unterabtheilung des ſiebenten Buchs, und wiederum ſind es gerade die zahlreichen Briefe des Photius, die das Material zur Schilderung ſeines paſtoralen Wirkens lieferten. In letzterer Beziehung erſcheint er in einem ſehr günſtigen Lichte, ſeine griechiſchen clerikalen Zeitgenoſſen weit überragend an perſönlichen Vorzügen und Tugenden aller Art. Letztere würden ihn zu einem Heros gemacht haben, wenn ihnen nicht die rechte Grundlage gefehlt hätte.

Sehr verdienſtlich iſt es vom Hrn. Verf., daß er auch viele unrichtige Stellen in den gedruckten Werken des Photius verbeſſert, die einſeitigen Anſchauungen neuerer Griechen über dieſen Mann beleuchtet und bei jeder Gelegenheit, ſelbſt wenn die Sache ſeinem Hauptziel etwas ferner lag, landläufige Irrthümer beſeitigt hat. Der noch zu erwartende dritte Band wird eine ſorgfältige Unterſuchung der Schriften des Photius und eine umfaſſende Darſtellung ſeines theologiſchen Syſtems enthalten und damit dem ganzen Werke einen ſchönen und würdigen Abſchluß geben.

Hefele.

Digitized by Google

4.

Bibliotheca historica medii aevi. Wegweiſer durch die Geſchichtswerke des europäiſchen Mittelalters von 375 bis 1500. Supplement, nebſt einer Zeitfolge der römiſchen Päpſte, der deutſchen Kaiſer und Könige, ſowie ſämmtlicher deutſchen Biſchöfe. Von **Auguſt Potthaſt.** Berlin, bei W. Weber u. Co. 1868. IV u. 456 S. gr. Okt. Pr. 5 fl. 15 kr.

Daß die Potthaſt'ſche Bibliotheca historica medii aevi, zu der die vorliegende Schrift einen Supplementband bildet, ein Werk von eminenter Brauchbarkeit iſt, weiß Jeder, der mit den Geſchichtsquellen des Mittelalters zu thun hat, und es iſt die gebührende Anerkennung hiefür dem Herrn Verf. in ebenſo reichlicher als verdienter Weiſe zu Theil geworden. Zeuge deſſen ſind die 64 Recenſionen, die darüber erſchienen [1]) und die nahezu 200 Privatſchreiben, die dem Verf. zugegangen ſind. Mit einer ſtaunenswerthen Beleſenheit und mit ſeltenem Fleiß hat er über die faſt zahlloſen Geſchichtswerke des Mittelalters eine methodiſche Ueberſicht gegeben, ihre Titel, Handſchriften und Ausgaben aufgeführt, auch die davon gefertigten Ueberſetzungen ſowie die kritiſchen und ſonſtigen Beſprechungen und Erörterungen derſelben namhaft gemacht und ſo die Benützung dieſer Quellen uns in einer Weiſe erleichtert, wie es noch niemals geſchehen war. Nur über Deutſchland's Geſchichtsquellen im Mittelalter (bis Mitte des 13. Jahrh.) hatte kurz vorher Wattenbach ſein vortreffliches aber nach anderm Plane angelegtes Werk veröffentlicht. Aber bei dem raſchen Fort-

1) Eine derſelben auch in der Quartalſchrift Jahrg. 1863 von Dr. Will.

Digitized by Google

ſchritt der Geſchichtswiſſenſchaft in der Gegenwart bringt faſt jeder Tag irgend eine neue Erſcheinung, die in einer Bibliotheca historica medii aevi Platz finden ſollte, und es muß darum jedes ähnliche Werk von Zeit zu Zeit durch Supplemente oder neue Auflagen au niveau erhalten werden. Dabei iſt es dann auch möglich, einzelne Fehler, die ſich eingeſchlichen hatten, zu verbeſſern und Lücken zu ergänzen, und daß es an ſolchen bei einem derartigen Werke nicht fehlen könne, wird Jeden um ſo weniger wundern, je mehr er ſelbſt von der Sache verſteht.

Anſchließend an die Einrichtung des Hauptwerks gibt der vorliegende Supplementband in ſeiner erſten Abtheilung von S. 1—32 incl. eine reiche Nachleſe bezüglich der Sammel- und Miscellanwerke, in denen hunderte und tauſende meiſt kleinere Quellenſchriften für die Geſchichte des Mittelalters zuſammengeſtellt ſind. Sie ſind nach Ländern geordnet, ſo daß wir mit einem Blick überſehen können, welche neue derartige Sammelwerke z. B. für deutſche, oder böhmiſche, oder franzöſiſche ꝛc. ꝛc. Geſchichte jüngſt erſchienen ſind, oder welche Fortſchritte ſchon früher begonnene Sammlungen dieſer Art neuerdings gemacht haben. Die zweite Abtheilung geht dann zu den Spezialwerken über, und es werden dieſe auch im Supplementband in zwei Unterabtheilungen zerlegt, indem die alten Biographien hiſtoriſcher Perſönlichkeiten eigens alphabetiſch zuſammengeſtellt ſind, nicht nach den Namen der Autoren, ſondern der Perſonen, deren Leben beſchrieben wird, während in der erſten Unterabtheilung die Autoren und die Titel ihrer Bücher alphabetiſch geordnet erſcheinen; eine Scheidung, die meines Erachtens manche Inconvenienzen mit ſich brachte. —

Digitized by Google

Was nun im Supplementband weiter folgt, von S. 187 bis Ende, alſo ungefähr zwei Drittheile des Ganzen, gehört eigentlich nicht in eine *Bibliotheca hist. m. ae.*, ihren Begriff ſcharf genommen, aber es ſind Zuſätze, die das Studium und den Gebrauch der mittelalterlichen Geſchichtsquellen ungemein erleichtern und gewiß Jedem ſehr willkommen ſind, nämlich: 1) ein alphabetiſches Verzeichniß der kirchlichen Heiligen, ihrer Tage und Feſte; 2) chronologiſche Tabellen über die römiſchen Päpſte und die deutſchen Kaiſer und Könige; 3) ähnliche Tabellen über ſämmtliche deutſche Biſchöfe von Errichtung dieſer Stühle bis heute (ganz beſonders zweckmäßig); endlich 4) die mittelalterlichen Sonn- und Feſttagsbezeichnungen.

Beginnen wir unſere Detailbemerkungen bei letztern, ſo möchten wir glauben, daß der Hr. Verf. aus dem Gloſſarium Weidenbachs in ſeinem Calendarium historico-christianum p. 180 sqq. noch manchen wichtigen und nicht eben leichtverſtändlichen Ausdruck hätte entnehmen können. Viel vollſtändiger aber als bei Weidenbach iſt bei Potthaſt das Verzeichniß der Heiligen. So führt er z. B. auch den Marcellus auf, der am 3. Juni gefeiert wird. Weidenbach und Butler (in ſeinem großen Werke „Leben der Väter") wiſſen nichts von ihm, und doch muß er im Mittelalter in hohem Anſehen geſtanden ſein, denn die böhmiſchen Geſchichtsquellen datiren wiederholt *post sancti Marcelli*, vgl. Höfler, Geſchichtsſchreiber der huſitiſchen Bewegung, Bd. I. S. 208, 219, 244. Auch der ſonſt ſelten erwähnte heilige Maclovius fehlt nicht, nur ſollte er nicht als episcopus Alectensis bezeichnet ſein. Er gründete im 6. Jahrh. das Bisthum Aleth (Aletum), ſpäter nach St. Malo verlegt. Umſonſt aber ſuchten wir

Digitized by Google

den hl. Aper (Evre), Biſchof von Toul, der jetzt noch in Lothringen hoch verehrt wird.

Nicht recht klar iſt es uns geworden, wie auf S. 172 auch Papias, der bekannte Biſchof von Hierapolis in Phrygien im Anfang des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts, eine Stelle finden konnte, da er doch weder dem Mittelalter noch Europa angehört, die Bibliotheca aber ſich auf das „europäiſche Mittelalter von 375 bis 1500" beſchränken will. Wollte aber der Verf. einmal des Papias gedenken, ſo hätte er auch auf die reiche Literatur, die über dieſen Zankapfel neueſtens emporſchoß, aufmerkſam machen ſollen. Und warum wird denn Aegidius de Columna zweimal angeführt, das einemal unter Aegidius (p. 35), das anderemal unter Columna, p. 63? Auch wäre die auf S. 35 allein erwähnte Schrift deſſelben quaestio in utramque partem etc. als unächt zu bezeichnen, und hiezu die neueſte Literatur von Jourdain und Kraus (im erſten Heft der Wiener Vierteljahrſchrift 1862) anzugeben geweſen. — Was wiederholt ſowohl im Hauptwerk als im Supplement als Concilium *Causeinse* zur Zeit Gerberts (ſpäter Silveſter II.) bezeichnet wird, war, wie ich anderwärts nachwies (Conciliengeſch. Bd. IV. S. 617), nichts anderes als eine Synode in der Provinz Rheims, welche Gerbert, weil ſie ihn abſetzte, als ſchuldbeladen bezeichnete (causeius iſt ein mittelalterliches Adjektiv in der Bedeutung von reus). Ebendaſelbſt S. 616 f. findet auch die ſog. synodus Mosomensis, die unſer Verf. anführt, ihre Erledigung. — Zu den wichtigſten Chroniken des Mittelalters gehört das große Werk des Mönchs von St. Denis über die Regierungszeit Carls VI. von Frankreich. Es iſt lateiniſch geſchrieben,

und dennoch gibt Hr. Potthaſt (im Hauptwerk S. 239) nur den Titel der franzöſiſchen Ueberſetzung anſtatt des wahren Titels Chronicorum Caroli VI. libri. — Den Geſchichtſchreiber des Conſtanzer Concils, Ulrich von Reichenthal, hatte der Verf. im Hauptwerk ganz ausgelaſſen; im Supplement erwähnt er ſeiner, aber ohne den Titel des Buchs, und nur mit Erwähnung einer einzigen Ausgabe. — Bei dem Artikel Annales Sithienses S. 44 wäre auf die Abhandlung in den Forſchungen zur deutſchen Geſchichte 1864, Bd IV. hinzuweiſen und auf S. 78 bei Ullmann's Schrift über Gottfried von Viterbo beizufügen geweſen, daß ihn Ullmann durchaus zu einem Italiener machen will. Beim Artikel vita S. Galli S. 147 war auch die neueſte Schrift des H. Biſchofs Greith anzuführen, welche gerade die Geſchichte des hl. Gallus ſehr ausführlich behandelt („Geſchichte der altiriſchen Kirche und ihrer Verbindung mit Rom, Gallien und Alemannien" 1867). Aus ihr erfahren wir (S. 351), daß Hr. Weidmann ſchon im J. 1841 in ſeiner Geſchichte der Stiftsbibliothek von St. Gallen eine für verloren erachtete metriſche vita S. Galli von Notker Balbulus edirt hat. — Nicht berichtigt wurden im Supplement einige kleine irrige Angaben in Betreff Dietrichs von Niem und des Gobelinus Perſona. Im Hauptwerke iſt S. 546 von Roſenkranz' Abhandlung über Dietrich von Niem geſagt, ſie ſei in „Wigand's Archiv für Geſch. u. Alterthumskunde Weſtfalens VI. p. 1 u. 37" erſchienen, aber der Titel lautet: „Zeitſchrift für vaterländiſche Geſchichte ꝛc.", und ſie iſt von Erhard und Gehrken herausgegeben; auch iſt das Citat p. 1 zu ſtreichen und in Betreff der Schrift von Schütz, comment. crit. (ibidem) beizuſetzen: „völlig werth-

los". Bei dem Artikel Gobelinus Persona aber muß Erhard und Mayer III, 2 geleſen werden III, 1. — Kehren wir wieder zum Supplement zurück, ſo iſt auf S. 321 die Notiz über Aimon IV. von Genf dahin zu rectificiren, daß Amadeus VIII., erſter Herzog von Savoyen, als Gegenpapſt Felix V. genannt, unter dem Titel „Adminiſtrator" das Bisthum Genf verwaltete. Noch mehr bedürfen ein paar Angaben auf S. 265 der Berichtigung. Es iſt irrig, daß die Stadt Avignon ſchon ſeit 1273 den Päpſten gehörte. Nur die daran ſtoßende Grafſchaft Venaiſſin war ſchon ſo lange Eigenthum der römiſchen Kirche, die Stadt Avignon dagegen ſtand damals, als Clemens V. hier ſeinen Sitz aufſchlug, unter König Karl II. von Neapel, war jedoch faktiſch nahezu Freiſtadt, und erſt im J. 1348 kaufte ſie Papſt Clemens VI. um 80,000 Goldgulden von der Königin Johanna von Neapel. Auch iſt der Ausdruck, Urban VI. habe Rom wieder zur Hauptſtadt der Chriſtenheit gemacht, in doppelter Beziehung ungenau, denn ſchon Urban's Vorfahrer, Gregor XI. machte dem Avignon'ſchen Exil ein Ende und kehrte nach Rom zurück; zudem blieb Rom auch während der Zeit dieſes Exils immerhin die kirchliche Hauptſtadt, nur nicht die Reſidenz des Papſtes. Schließlich erinnere ich mich nicht, im Supplement das ſchöne und wichtige Quellenwerk: Choix de pièces inédites, rélatives au règne de Charles VI., par L. Douët-d'Arcq, Paris 1863 verzeichnet gefunden zu haben.

Hefele.

Digitized by Google

5.

1. **Unterhaltungen über die populäre Predigtweiſe.** Von **F. Dupanloup,** Biſchof von Orleans. Autoriſirte Ueberſetzung. Freiburg i. Br. Herder'ſche Verlagshdlg. 1867. S. IX u. 448. Pr. 2 fl. 12 kr.

2. **Der Römiſche Katechismus,** herausgegeben auf Befehl der Kirchenverſammlung von Trient, in Kanzelvorträgen vertheilt auf die Sonntage des Kirchenjahres nach Maßgabe und Zugrundlegung der ſonntägl. Evangelienabſchnitte, gehalten von Dr. **Franz Künzer,** Kanonicus Theolog. an der Kathedrale zu Breslau. Zweiter Jahrgang. Mit kirchl. Approbation. Schaffhauſen, Verlag der Fr. Hurter'ſchen Buchh. 1866. Bd. II. S. 431. Pr. 2 fl. 24 kr. Dritter Jahrgang. 1867. Bd. III. S. 411. Pr. 2 fl. 24 kr. Vierter Jahrgang. 1867. Bd. IV. S. 417. Pr. 1 fl. 48 kr.

3. **Katholiſche Predigten.** Von Dr. **Franz Lorinſer,** Pfarrer von St. Matthias in Breslau. Erſter Band (Weihnachtscyclus). Schaffhauſen. Verlag der Fr. Hurter'ſchen Buchh. 1866. S. 546. Pr. 3 fl. Zweiter Band (Oſtercyclus). 1866. S. 635. Pr. 3 fl. 24 kr. Dritter Band (Pfingſtcyclus). 1867. S. 776. Pr. 4 fl. 12 kr.

4. **Joh. Bapt. Campadelli's** Dr. theol. Predigten auf alle Sonn- und Feſttage des Kirchenjahres. Neu herausgegeben von einem Prieſter der Erzdiöceſe Freiburg. Mit einem kurzen Vorworte von **Alban Stolz.** I. III. u. IV. Heft Sonntagspredigten S. 1—432. II. Heft Feſttagspredigten S. 1—144. Preis eines jeden Heftes 36 kr. Freiburg im Breisgau. Herder'ſche Verlagshandlung. 1867 u. 1868.

5. **Die letzte Epoche der Kirche auf Erden und ihr Triumph.** In vier Advent-Homilien beſchrieben von **Mſgnore Fr. Bruni** aus der Congregation der Lazariſten, Biſchof von Ugento.

Aus dem Italieniſchen überſetzt von **M. von Montbach**, Canonicus in Breslau. Mit Approbation des Hochw. Fürſtbiſch. Vicariats-Amtes zu Breslau. Münſter, 1867. Commiſſions-Verlag v. Wilhelm Niemann. S. 97. Pr. fl. — 18 kr.

6. **Legendenpredigten** über die ſonntäglichen Evangelien des kathol. Kirchenjahres, von Pfarrer **F. J. Ant. Köhler** in Unlingen. Regensburg 1868. Verlag von Alfred Coppenrath. S. 375. Pr. 1 fl. 30 kr.

1. Bei der Beſprechung „der Unterhaltungen“ Dupanloups „über die populäre Predigtweiſe“ darf zweierlei nicht aus dem Auge gelaſſen werden, einmal, „daß das Buch, wie der Ueberſetzer in der Vorrede ſagt, ſeinem Urſprunge und ſeinem Inhalte nach nichts mehr und nichts weniger iſt als eine förmliche oberhirtliche Paſtoralinſtruction über die Verkündigung des göttlichen Wortes in Predigt und Katecheſe“ (IV), und ſodann, daß der berühmte Herr Verfaſſer die eigenthümlichen kirchlichen und religiöſen Zuſtände der Pfarrgemeinden in Frankreich oder näherhin in der Diöceſe Orleans vor Allem berückſichtigt, und daß er, ſo allgemein giltig auch ſeine Grundſätze und Entwicklungen ſind, doch ſtets als Franzoſe ſpricht.

Nach dem Titel des Buches könnte man ſchließen, daß der eifrige Biſchof ſeinem Klerus nur eine Anweiſung zum Predigen geben wolle, allein daſſelbe enthält auch eine ganz in’s Einzelne eingehende Inſtruction für die katechetiſche Thätigkeit des Seelſorgklerus. Dieſem gemäß zerfällt daſſelbe in zwei Theile, von denen der eine eine Paſtoralinſtruction für die Prediger, der andere für die Katecheten bildet.

Digitized by Google

Die Grundſätze, welche im erſten Theile über die Verwaltung des Predigtamts überhaupt aufgeſtellt und entwickelt ſind, werden gewiß die Billigung aller derer finden, welche den Beruf des Predigers zu würdigen wiſſen, und die bekannte geiſtreiche und eindringliche Darſtellung wird für jeden Prediger, der dieſes Buch liest, ſehr anregend und fördernd wirken.

Nachdem der Verf. recht lebhaft und anſchaulich auseinander geſetzt hat, was es heiße „populär zu predigen", gibt er eine einläßliche Anweiſung über den Inhalt des Paſtoralwortes oder der Predigt. Auf den kürzeſten Ausdruck gebracht ſei der Inhalt der Predigt „das Wort Gottes"; dieſes Wort ſei aber ein lebendiges und Leben gebendes; weiter müſſe es ein inſtructives, ein apologetiſches und ein exhortatives ſein. Indem er dieſe einzelnen Punkte weiter ausführt (S. 24—152), ſagt er ſehr viel Treffliches und Beherzigenswerthes, und wird kein mit dem Predigtamt betrauter Prieſter dieſe Abſchnitte ohne Intereſſe und Nutzen leſen. — Im zweiten Abſchnitte dringt er mit beſonderem Nachdruck darauf, daß das Paſtoralwort unterweiſend ſei und dadurch ein Licht für den Geiſt der Zuhörer werde; er kommt daher immer wieder auf die Gedanken zurück, daß nicht eine künſtliche Anordnung, daß nicht ſchöne Phraſen und Redensarten den Werth einer Predigt ausmachen, ſondern Einfachheit, Klarheit, Lebendigkeit und Wärme, und daß der Prediger nicht zufrieden ſein dürfe, wenn er vor einem Auditorium, ſondern wenn er für das Auditorium geſprochen habe. Wenn der Verf. ſagt, daß die regelmäßige Predigt in den gewöhnlichen Pfarrkirchen eine apologetiſche Tendenz haben müſſe, ſo meint er nicht, daß die Form

eine direct apologetiſche, ſondern daß die Expoſition der chriſtlichen Lehren immer der Art ſein ſoll, daß dadurch die Angriffe und Einwürfe ſich von ſelbſt löſen. Er warnt mit allem Recht davor, Einwürfe gegen die vom Volk angenommenen religiöſen Wahrheiten auf die Kanzel zu bringen, welche die Zuhörer anderwärts nie hören, oder ſolche, welche der Prediger nicht treffend und einleuchtend zu widerlegen vermag. Hauptſächlich ſoll man ſich wohl hüten, beim Widerlegen von Vorwürfen blos zu declamiren oder zu übertreiben, anſtatt ruhig, einfach und klar zu beweiſen. — Ein ſo großes Gewicht der Verf. darauf legt, daß das Paſtoralwort auf der Kanzel instructiv ſei, ſo wahrt er doch in dem vierten Abſchnitte dem exhortativen Elemente ſein volles Recht, da die Religion nicht eine rein theoretiſche, ſondern das Leben beſtimmende Erkenntniß ſein ſoll. Hier kommt der Verf. auf die ſogenannten Avis zu ſprechen, eine eigenthümliche Anſprache der Pfarrer oder Prediger an ihre Gemeinden, worin dieſelben in familiärer Weiſe ſich mit den Zuhörern beſprechen über erfreuliche und nicht erfreuliche Wahrnehmungen in der Gemeinde überhaupt oder auch an einzelnen Gliedern der Gemeinde, und worin ſie weiter ihre Wünſche oder ſpeciellen Mahnungen ausſprechen. Die Idee dieſer Gattung der Anreden auf der Kanzel erſcheint in mancher Beziehung recht gut, aber die Ausführung hat ſo heikle Seiten, daß viele Prediger kaum ohne Anſtoß an denſelben vorüberkommen dürften. Wenn die Predigt nicht auf dem hohen Cothurn einhergeht, ſondern in klarer Einfachheit und liebevoller Wärme ſich verläuft, ſo kann der Prediger ja am zutreffenden Ort eine Bemerkung anbringen,

Digitized by Google

welche nach dem von Dupanloup bezeichneten Brauch in die Avis zu verweiſen wäre. —

In den practiſchen Rathſchlägen für das Paſtoralwort weist der Verf. vorzüglich auf Fenelon hin und entwickelt deſſen Gedanken und Grundſätze in einläßlicher Weiſe (S. 152—187). Schon in den vorausgehenden Abſchnitten (S. 11. 51. 133. 161), aber hier insbeſondere, ſpricht er ſich gegen das Memoriren der Predigten aus. Wenn die Prediger die Vorbereitung auf die Predigt ſtatt des Memorirens in der Art vornehmen würden, wie er verlangt, ſowie auch die anderweitigen Vorbedingungen, welche er annimmt, immer vorhanden wären, dann wäre eine nicht förmlich memorirte Predigt ſicherlich vorzuziehen. Da aber nicht ſelten die Gedankenfriſche und die Sprachgewandtheit fehlt, ſo thun weitaus die meiſten Prediger beſſer, wenn ſie ihre Predigten ganz ſchreiben und memoriren. Wenn Fenelon weiter gegen die Handhabung ſteifer und gleichmäßiger Theilungsglieder der Predigten eifert und Dupanloup ihm hierin Recht gibt, ſo kann man damit einverſtanden ſein ohne deßhalb zu meinen, daß die Predigt nie eine zwei- oder dreigliedrige Partition haben dürfe, oder daß, wenn eine Partition auch nicht angekündigt iſt, dennoch die logiſche Abfolge und Gliederung des Predigtvortrags mit mehr oder weniger Durchſichtigkeit hervortreten ſoll. —

Die Unterweiſung des Hochwürdigſten Verfaſſers ſchließt mit einer förmlichen biſchöſl. Ordonnanz in 15 Artikeln über die Verwaltung des Predigtamts, deren Beobachtung er von allen Pfarrern ſeiner Diöceſe verlangt. Unter dieſen Artikeln iſt wohl derjenige der bemerkenswertheſte, welcher beſtimmt: „Von nun an ſoll in allen

Digitized by Google

Pfarreien der Diöceſe die gewöhnliche Predigt nach einem zum voraus entworfenen Plane, der alle Religionswahrheiten umfaßt, gehalten werden" (Art. 3. S. 195). Wie wichtig dieſer Punct dem Hrn. Biſchofe iſt, zeigt er auch dadurch, daß er am Schluſſe ſeines Buches einen dreifachen Kurſus vorzeichnet, nach welchem bei den Predigten (und bei den Chriſtenlehren — catéchismes de persévérance) zu verfahren ſei. Er ſtellt dem Prediger anheim, welchen Kurſus er einhalten will, verlangt aber beſtimmt, daß in jeder Pfarrei im Laufe von vier Jahren der ganze Complex der religiöſen Wahrheiten durchgepredigt werde, und zwar ſoll dieſes in zuſammenhängender Weiſe und nach einem zum voraus feſtgeſetzten Plane geſchehen, damit kein Lehrpunct umgangen werde. Man ſieht, der Hochw. Biſchof verlangt von ſeinem Klerus nichts anderes als ſogenannte Chriſtenlehrpredigten; nur von dieſen verſpricht er ſich einen nutzbringenden Erfolg.

Wie bei dem franzöſiſchen Klerus überhaupt ſo ſcheint auch bei dem ſeinigen, was aus vielen Andeutungen ſeines Buches unſchwer zu entnehmen iſt, große Neigung zu hohlem Pathos und phraſenreicher Rhetorik vorhanden zu ſein, wobei die Prediger nicht über allgemeine Redensarten und Wahrheiten hinauskommen und den größern Theil der Zuhörer kalt laſſen. Dieſem wollte der Biſchof durch die bezeichnete Vorſchrift vorbeugen. Auf der andern Seite faßte er dabei aber wohl auch den Uebelſtand ins Auge, daß die Gläubigen, insbeſondere das männl. Geſchlecht, faſt durchgängig nur mangelhaft religiös unterrichtet und gebildet ſind, und dieſem glaubte er dadurch abzuhelfen, daß er an der Stelle der Predigten Chriſtenlehrvorträge vorſchrieb.

Wir dürfen annehmen, daß Dupanloup auf Grund

Digitized by Google

langjähriger Erfahrungen und genauer Kenntniß der Zuſtände ſeiner Diöceſe dieſe wichtige Vorſchrift gegeben hat. In den deutſchen Diöceſen, in welchen die Jugend nicht nur während der mehrjährigen Schulzeit in der Religion unterrichtet wird, ſondern auch nach derſelben einige Jahre lang an Sonntagen regelmäßig der Chriſtenlehre anzuwohnen hat, erſcheint das Bedürfniß nach Predigten, welche nach dem Gange des Katechismus oder eines Religionshandbuches die religiöſen Lehren und Wahrheiten in einer beſtimmten Abfolge abhandeln, nicht ſo dringend; indeſſen läßt ſich nicht verkennen, daß das planloſe Predigen von wenig erheblichem Nutzen ſein kann, und es würde ſich gewiß empfehlen, wenn an jeder Kirche von dem Prediger oder wenn es mehrere ſind von dieſen gemeinſchaftlich ein Plan entworfen würde über die Materien, welche im Laufe des Jahres auf der Kanzel behandelt werden ſollen. Unſere deutſche homiletiſche Literatur kennt indeſſen die Chriſtenlehrpredigten wohl, ich nenne nur: Maßl, Ausführliche katechetiſche Predigten über den ganzen katholiſchen Katechismus in fünf Jahrgängen auf die Sonn- und Feſttage des Kirchenjahres (2. Aufl. Regensburg, Manz 1855); Zollner, Katechismuspredigten nach Deharbe (Regensburg, Manz 1862); Knors, katechetiſches Handbuch zur Erklärung der Evangelien (Paderborn, Schöningh 1864).

Gegenüber deutſchem Brauche und deutſchen Beſtrebungen dürfte Artikel 10 der erwähnten Ordonnanz auch bemerkenswerth ſein. Er lautet: „Bei Taufen, Hochzeiten, Begräbniſſen iſt es unerläßlich, entweder die Ermahnungen des Rituale in einem würdigen und andächtigen Tone vorzuleſen oder dieſelben durch ein ſpe-

cielles wohl präparirtes Wort zu erſetzen. Bei den Bruderſchaften und Zunftmeſſen, bei denen man oft Leute hat, die man nur an einem ſolchen Tage in der Kirche ſieht und deren Seele ſich bei dieſem Anlaſſe eher unſerm Worte erſchließt, iſt es ebenfalls ſehr zu wünſchen, daß wenigſtens eine kurze gut vorbereitete Exhorte gehalten werde". —

Während aus dem erſten Theile des in Rede ſtehenden Buches jeder Prediger unbeſtreitbar ſehr viel lernen und vielfache nutzbare Anregung gewinnen kann, vermöchte Referent dieſes weniger von dem zweiten Theile, der von dem katechetiſchen Worte handelt, zu behaupten. Die Verhältniſſe, unter welchen in Frankreich der katechetiſche Unterricht ertheilt wird, ſind ganz andere als bei uns. Dagegen aber erſehen wir aus der Ausführung des Verfaſſers, welche große Wichtigkeit er dem katechetiſchen Unterrichte zuſchreibt, mit welchem unermüdlichen Eifer und Intereſſe er denſelben in ſeiner Diöceſe zu fördern ſucht; wir erſehen aber auch, wie mangelhaft derſelbe noch vielerorts ſein muß, mit welchen Schwierigkeiten er zu kämpfen hat, welche eigenthümlichen mit dem franzöſiſchen Nationalcharacter eng zuſammenhängende Mittel zu deſſen Förderung in Anwendung kommen. —

Dupanloup ſpricht mit einiger Vorliebe davon, wie er zu Paris und Orleans als Katechet gewirkt, und wie er dieſe Thätigkeit für die glücklichſte und geſegnetſte erachte; er weist zu wiederholten Malen darauf hin, daß die Familien entchriſtlicht ſeien, daß die Katecheſe an die Stelle der religiöſen Eindrücke, welche die Jugend aus der Familie heraus erhalten ſollte, treten müſſe und daß eine neue Generation heranzuziehen ſei. Insbeſondere ſei es die männliche Jugend, welcher man alle Aufmerk-

ſamkeit zuwenden müſſe, da ſie ſich wie die Männerwelt nur zu gerne dem göttlichen Worte und den religiöſen Uebungen entziehe. Wie wenig günſtig es bei der Männerwelt in religiöſer Beziehung ſtehe, iſt aus wiederholten Andeutungen zu entnehmen; ſo drückt ein Pfarrer ſeinem Biſchofe ſeine Freude darüber aus, daß Jünglinge bis zu 18, 20 und 25 Jahren, welche an den Chriſtenlehren, die er und ſeine Nachbarpfarrer eingeführt hätten, freiwillig Theil nahmen, auch an Oſtern gebeichtet hätten (S. 293).

Daraus läßt ſich der Schluß machen, daß die andern Jünglinge des genannten Alters, die nicht an den freiwilligen Chriſtenlehren Theil nahmen, und dieſe darf man unzweifelhaft als den größeren Theil anſehen, ihre Oſterpflicht nicht zu verrichten pflegen. Ein anderer Pfarrer ſchreibt: „Ich war überglücklich, Monſeigneur, als ich am Weihnachtsfeſte die hl. Kommunion an mehr als ſechszig Perſonen austheilte, darunter an drei verheirathete Männer. Ich ſah darin unſtreitig eine Frucht meiner Katecheſen" (S. 325). —

Mögen wir über den allgemeinen Schulzwang und über die daran ſich knüpfenden Schulverhältniſſe denken wie wir wollen, bei Durchleſung der Schrift Dupanloups muß uns klar werden, welche großen Vortheile wir für die katechetiſche Unterweiſung und Erziehung der Jugend daraus gewinnen können.

Wie wir aus dem Buche D.'s entnehmen, pflegen die Kinder etwa zwei Jahre katechetiſchen Unterricht zu genießen. Der entſcheidendſte und wichtigſte iſt die Vorbereitung auf die erſte heilige Kommunion. Nach dieſer hört der Unterricht in der Regel wieder auf, und es hängt nur vom Eifer und Geſchick der Pfarrer ab, wenn ſie Kinder,

Digitized by Google

welche die erſte Kommunion gemacht haben, zu einer weitern religiöſen Unterweiſung zuſammenbringen. Dieſe Unterweiſung nennt man Catéchismes de persévérance — Chriſtenlehren. Und gerade dieſe ſind es, von denen D. hier ganz beſonders ſpricht.

Es iſt ihm eine wahre Herzensangelegenheit, dieſe Chriſtenlehren in ſeiner Diöceſe eingeführt zu ſehen, und er verſpricht ſich von denſelben große Erfolge. Dieſelben oberhirtlich vorzuſchreiben, hat er ſich bisher noch nicht getraut, und auch unſer Buch enthält keine dießfällige Ordonnanz. Er hat ſich begnügt, einzelne Pfarrer anzueifern, mit den Catéchismes de persévérance in ihren Gemeinden Verſuche zu machen, und hier nimmt er nun großentheils die Berichte wörtlich auf, in welchen dieſe Pfarrer ihm Mittheilung machen über den Erfolg ihrer Verſuche. Auf dieſe geſtützt empfiehlt er die Chriſtenlehren allen ſeinen Pfarrern aufs dringlichſte, ohne ſie jedoch förmlich anzuordnen.

Dieſe Berichte der guten Pfarrherrn an ihren Biſchof, welche dieſer zahlreich in den Context aufnimmt, machen auf einen deutſchen Leſer einen eigenthümlichen, man wird kaum ſagen können günſtigen Eindruck. Sie enthalten viel Selbſtlob, ſind in ihren ſtatiſtiſchen Angaben durchaus ungenau, ſprechen von Mitteln zur Einführung und Förderung der Beharrlichkeitskatecheſen, welche nach deutſcher Anſchauung ganz ungeeignet erſcheinen müſſen. Nimmt man alle dieſe Berichte zuſammen und entkleidet man dieſelben ihres zierlichen Beiwerkes, ſo ergibt ſich, daß in den meiſten Gemeinden die Erſtcommunicanten den Kern der Beſucher der Chriſtenlehren bilden, und daß ſich die Pfarrer glücklich ſchätzen, wenn ſie von den jungen Leuten, welche

Digitized by Google

mit 12 oder 13 Jahren die erſte hl. Kommunion empfangen haben, einzelne bei den an den Sonntagen von Allerheiligen bis Mariä Himmelfahrt abzuhaltenden Catéchismes de persévérance zurückzuhalten vermögen; dieſes gelingt, wie begreiflich, bei der weiblichen Jugend leichter als bei der männlichen. Uebrigens iſt aus keinem Berichte der Pfarrer erſichtlich, in welchem Verhältniſſe die Zahl der die Chriſtenlehren beſuchenden Jugend zu der ſie nicht beſuchenden ſteht.

Dagegen iſt aus allen herauszuleſen und weist auch der Biſchof in den Bemerkungen, mit welchen er dieſe pfarrlichen Berichte miteinander verbindet und begleitet, unzweideutig darauf hin, daß es eine ſehr ſchwierige Aufgabe iſt, ohne alle äußere Zwangsmittel die Jugend zu einem ſonntäglichen religiöſen Unterrichte dauernd heranzuziehen. Er glaubt aber, die Pfarrer ſollten ſich durch nichts von dieſem löblichen Unternehmen abhalten und abſchrecken laſſen. —

Mit Wohlgefallen lobt und empfiehlt er die Mittel, von deren Anwendung ihm die Pfarrer berichten und von denen ſie einen günſtigen Erfolg ſchon gewonnen zu haben glauben oder wenigſtens für die Zukunft ſich verſprechen. Einer deutſchen Anſchauung kommen dieſe Mittel größerntheils ſonderbar vor. Der Verf. ſtellt dieſelben, ſofern ſie zur Aufmunterung für die Chriſtenlehre dienen, auf S. 430 in folgender Weiſe zuſammen: 1. Belohnungen, dieſe ſind Belobungen für Wohlverhalten, nach jeder Katecheſe der Kinder, zu ertheilen, die ſie verdienen, Fleißzettel, denen zu geben, welche am beſten geantwortet, gute Noten für genaues Katechismusaufſagen, Bilder, in jeder Chriſtenlehre dem Kinde zu

geben, das auf die zu fertigende Arbeit das große Siegel (!) erhält, an Feſten allen Kindern, mit denen man am beſten zufrieden iſt, Preiſe und Acceſſite am Ende eines jeden Jahres; die ältern Chriſtenlehrſchüler müſſen dabei beſonders bedacht werden. 2. Feſte für die Chriſtenlehrbeſucher beſonders veranſtaltet. 3. Würden oder Dignitäten, um die ältern Chriſtenlehrſchüler, welche es verdienen, auszuzeichnen, als da ſind: Generalſecretär und -Secretärin, Generalaufſeher und Aufſeherin, Aſſiſtenten und Aſſiſtentinnen.

Nimmt man dazu, daß, um die Eltern ins Mitleid zu ziehen, dieſe hie und da in die Chriſtenlehren eingeladen werden, die Chriſtenlehrſchüler vor den Augen und Ohren ihrer Eltern auswendig gelernte Dialoge halten, oder einzelne Puncte der Dogmatik oder Moral contradictoriſch behandelt werden entweder zwiſchen dem Pfarrer und einem Kinde oder zwiſchen zwei gut vorbereiteten Kindern (S. 319), ſo fehlt es nicht an einem theatraliſchen Aufputz, den einige Pfarrer auch noch durch Bänder verſchiedener Farben und durch Anhängen von Medaillen, je nachdem es ein Chriſtenlehrſchüler verdient hat, zu vermehren ſuchen.

Es iſt nicht zu verkennen, daß der berühmte Biſchof ſich bewußt iſt, mit ſeiner Verordnung über die Verwaltung des Predigtamtes in ſeiner Diöceſe und mit ſeiner ſo dringenden Anempfehlung der Chriſtenlehre für jede Pfarrgemeinde einen wichtigen Schritt gethan zu haben, von dem er ſich die beſten Früchte für die Zukunft verſpricht. Die Art und Weiſe, wie er jene Verordnung und dieſe Anempfehlung motivirt, iſt in vielfacher Beziehung für alle Seelſorgsgeiſtlichen ſehr anregend und intereſſant, und kann

Digitized by Google

ihnen deßhalb das Leſen des beſprochenen Buches in jeder Weiſe empfohlen werden. —

Die Verdeutſchung verdient alle Anerkennung.

2) Es war gewiß ein ſehr glücklicher Gedanke von Künzer, den Römiſchen Katechismus zur Grundlage eines Predigtcyclus zu machen. Je näher für den Prediger die Gefahr liegt, in eine Predigtweiſe zu verfallen, welche zu ſehr das ſubjective Gepräge der Perſönlichkeit oder der Zeit an ſich trägt, deſto dringlicher erſcheint es, eine Directive zu benützen, welche den Predigten den poſitiv kirchlichen Character wahrt. Eine beſſere Directive könnte es aber für den katholiſchen Prediger gewiß nicht geben, als den Römiſchen Katechismus, der als ſymboliſches Buch der Kirche die Glaubens- und Sittenlehren in ebenſo großer Klarheit als Correctheit wiedergibt. —

Es iſt jedoch nicht zu verkennen, daß das Unternehmen Künzer's, ſo löblich und verdienſtlich es an ſich iſt, ſeine großen Schwierigkeiten hatte. Wollte er ſich enge an den Inhalt des Röm. Katechismus anſchließen und etwa je einen Lehrpunct, wie er ſich mit dem Inhalte einer Evangelien-Pericope in Verbindung bringen ließ, abhandeln, ſo entſtund die Gefahr, daß die Anwendung der rhetoriſchen Kunſt gehemmt wurde und die Predigten den Character von Chriſtenlehrvorträgen annahmen. Der Verf. iſt dieſer Gefahr vollſtändig ausgewichen, indem er ſich dem Röm. Katechismus gegenüber in der freieſten Weiſe verhält. Er entwickelt meiſtens das Thema und die Diſpoſition des Vortrags aus der Pericope, und zieht aus dem Römiſchen Katechismus zur Ausführung das herbei, was paßt. Vielfach wird man kaum in der ganzen Predigtausführung eine Spur von einer quaestio des Röm. Katechismus zu ent-

Digitized by Google

decken vermögen ſelbſt in Predigten, deren Thema mit dem Beifügen angekündigt iſt, daß es nach der Lehre des Röm. Katechismus oder nach Maßgabe deſſelben betrachtet werden ſoll. Bei vielen Predigten iſt der Hinweis auf den Röm. Katechismus in der Ankündigung des Thema ganz weggeblieben, und ſind dieſelben auch ohne alle ſpecielle Beziehung zu demſelben ausgearbeitet, z. B. S. 44. Bd. II. über die Flucht aus den Gefahren, welche uns Satan, die Welt und das Fleiſch bereiten, Bd. III. S. 64 eine Predigt bei dem nach dem Sieg von Königsgrätz angeordneten Friedensfeſt über die Art und Weiſe, wie man einen wahren und aufrichtigen Frieden feſtzuhalten und zu bewahren ſuchen müſſe, wobei jedoch, was hier zu bemerken kommt, jede Ruhmrednerei für Preußen in einer wohlthuenden und vorſichtigen Weiſe vermieden iſt, S. 271 über „Haben" und „Soll" bei der bevorſtehenden Rechenſchaft im Tode, Bd. IV. S. 178 über die Auferſtehung der Kirche. Es ließen ſich dieſen noch ſehr viele andere Predigten anreihen, bei denen man kaum auf den Gedanken kommen würde, daß ſie als Predigten zur Erläuterung und weitern Auseinanderſetzung des Röm. Katechismus angeſehen werden ſollten und wollten.

Die vorliegenden Predigten ſind jedoch nicht blos in ihrem Verhältniſſe zum Röm. Katech. ſondern auch an und für ſich zu beurtheilen. Wenn nun gleich das Verhältniß derſelben zum Röm. Katechismus ein loſes und entferntes iſt, ſo entbehren ſie deſſenungeachtet des poſitiven Characters durchaus nicht. Es iſt in allen Predigten das Streben des Verf., die poſitiven Lehren der Kirche wiederzugeben und die Zuhörer in das nach den Vorſchriften der Kirche geregelte Leben einzuführen, überall leicht wahrnehmbar.

Digitized by Google

Bei aller poſitiven Richtung aber ſcheint Künzer, wenn ſich Ref. nicht täuſcht, ein ſo eigenthümliches geiſtiges Gepräge zu haben, daß er die Feſſeln, welche ihm ein enger Anſchluß an den Röm. Katechismus auferlegt haben würde, kaum zu ertragen vermocht hätte. Wir glauben in ihm einen Prediger von großer geiſtiger Begabung, von tüchtiger Sprachkenntniß und von gründlicher Einſicht in das moraliſche und ſociale Leben der Gegenwart zu erkennen.

Es iſt nicht zu verwundern, daß die Predigten, die er in den vier Bänden geliefert hat, von verſchiedenem Werthe ſind. Während faſt in allen Vorträgen gleichmäßig ein Streben und Ringen nach ſelbſtändiger Erfaſſung der Religionswahrheiten und nach eigenthümlicher Durchführung mit Berückſichtigung der Zeitbedürfniſſe unſchwer zu erkennen iſt, ſo iſt doch dieſes Streben nicht immer mit glücklichem Erfolge gekrönt. Nicht ſelten erſcheint das Thema etwas unklar gefaßt, die Diſpoſition mangelhaft oder ungeregelt, die ſprachliche Darſtellung zu wenig gefeilt und abgerundet.

Unter den vielen Predigten, welche durch ihren poſitiven Inhalt, durch ihre ſchöne Anordnung, durch ihre gute ſprachliche Darſtellung alle Anerkennung verdienen, will ich nur auf einige verweiſen: Bd. II. S. 44. 352. Bd. III. S. 1. Ueber die Gewalt der Kirche zur Sündenvergebung, S. 87 Ueber die Geheimniſſe des Glaubens und unſer Benehmen denſelben gegenüber, S. 256 Ueber die göttliche Gnade und unſere Mitwirkung, S. 288 Ueber die Wichtigkeit des Gebetes, Bd. IV. S. 133 Ueber die Einheit der Kirche, S. 16 eine ganz eigenthümliche aber anſprechende Homilie über die Anfrage an Johannes: „wer biſt du"? und verſchiedene andere.

Lobenswerth muß auch hervorgehoben werden, daß der Verf. ſich in der Diſpoſition ſeiner Vorträge frei bewegt, nicht nach glänzenden Eintheilungsgliedern haſcht und ſtatt der ſynthetiſchen die analytiſche Predigtform vielfach zur Anwendung bringt. Unter Anwendung der letzteren hat er nicht ſelten eine recht ergiebige und anſprechende Diſpoſition ſeiner homiletiſchen Ausführungen aus den Pericopen enthoben.

Indeſſen kann Ref. nicht umhin zu bemerken, daß er beim Durchleſen dieſer Predigten hie und da auf eine geſtoßen iſt, die nicht unter gutem Sterne ausgearbeitet worden zu ſein ſcheint. Z. B. Bd. II. S. 12 iſt als Thema angekündigt: „Laſſet uns heut nach Maßgabe des Katechismus des Tridentiner Concils unter Gottes Beiſtand ſehen und betrachten, worin ein gottgefälliges und heilbringendes Bekenntniß unſers Glaubens an Chriſtus und ſeine Wahrheit beſtehe." Die Ausführung ſieht aber von dem Bekenntniſſe des Glaubens ab, und handelt von der Gefangennahme der Sinne, des Verſtandes und des Willens unter die Geheimniſſe des Glaubens, alſo von den Bedingungen des Glaubens. Bd. II. S. 1 iſt die Anordnung nicht recht klar, und hätte offenbar dieſe für den erſten Adventsſonntag beſtimmte Predigt über das Geheimniß der Menſchwerdung beſſer auf das Weihnachtsfeſt gepaßt, während die für dieſes Feſt aufgenommene zwar nach der Ankündigung „das Geheimniß der Geburt des Heilandes" S. 38 betrachten will, aber in der Ausführung vorzugsweiſe bei der Verheißung, den Vorbildern und der Vorbereitung auf den Meſſias verweilt und deßhalb paſſender auf den I. Adventsſonntag verlegt wäre. —

Bd. III. S. 17 ſollte nach der Ankündigung des Themas von der Vorbereitung auf die ſacramentale Einkehr

des Herrn in unſer Herz die Rede ſein. Der größere Theil der Ausführung beſchäftigt ſich aber damit zu erklären, worin die Früchte einer mit würdiger Vorbereitung empfangenen Kommunion beſtehen. Aehnlich findet man S. 241 eine andere Ausführung als das Thema erwarten läßt; es gehört überhaupt dieſes Thema zu den verunglückten, es lautet: „Wie wir dieſem unſerm erhabenen Berufe, Menſchen zu fangen (Pericope auf den 4. Sonntag nach Pfingſten) d. h. Seelen zu retten, in rechter Weiſe nachkommen, dadurch die Ehre Gottes fördern und unſer zeitliches wie ewiges Heil am ſicherſten wirken können."

Ref. glaubt auch hie und da auf Gedanken und Sätze geſtoßen zu ſein, welche der Verf. bei genauerer Erwägung gewiß ſelber weggelaſſen wünſchte. Ich will in dieſer Beziehung nur auf Einen Punct hinweiſen. Bd. IV. S. 101 kommt er darauf zu ſprechen, was Seitens des chriſtlichen Predigers erforderlich ſei, daß das von ihm verkündigte Wort Gottes in ihm und ſeinen Zuhörern Frucht bringe, gewiß eine Frage, deren Beantwortung mehr in die Paſtoraltheologie als auf die Kanzel gehört, und hiebei der Ausruf: „Ach wie oft iſt es der Mangel an ſolchem Gebete und ſolcher Vorbereitung bei dem geiſtlichen Säemann, der da macht, daß der göttliche Same vereinſamt bleibt, und verkommt in ungerührten Herzen trotz der prächtigſten und lieblichſten Worte! (Bd. IV. S. 103). Dieſen Ausruf wird man gewiß überall eher als in einer öffentlichen Predigt hören wollen. —

Im Ganzen herrſcht in unſern Predigten eine gemäßigte rhetoriſch gehobene Sprache; die Satzbildung iſt jedoch nicht ſelten etwas ſchleppend und mehr verſchlungen,

Digitized by Google

als es ſich mit der Klarheit der Gedanken vertragen will. Nur mitunter verſteigt ſich die Sprache zu einem etwas ungeſunden Pathos, das ſich durch Häufung von geſuchten Beiwörtern, durch volltönende Worte wie Himmelsvater ſtatt Gott (das in einzelnen Predigten faſt unerträglich oft wiederkehrt) kundgibt. Ueberſchwenglich ſind Stellen wie: „So oft dein Herz in reinem Glück ſich aufwärts ſchwingt, ſchlägt es dankbar an dem Vaterherzen, und ſo oft es ſehnſuchtsvoll getragen auf den Fittichen der göttlichen Tugenden nach oben ringt, öffnet ſich ihm die Himmelspforte" ꝛc. ꝛc. (Bd. III. S. 288) oder wenn er die böſen Gedanken „giftgeſchwollene Dämpfe aus dem Pfuhle der Hölle" (S. 352) nennt. —

Schließlich ſei bemerkt, daß die hl. Schrift in den Predigten reichlich verwerthet iſt, die Patriſtik aber zu wenig.

3) In den oben sub Nr. 3 verzeichneten „Katholiſchen Predigten" von Lorinſer liegt uns gleichfalls ein Predigtwerk von großem Umfange und nicht minder von großem Werthe vor. Daſſelbe umfaßt ſeiner äußern Anlage nach alle Sonn- und Feſttage des Kirchenjahres, indem je Ein Band für einen Feſtcyclus beſtimmt iſt. Der erſte Band umfaßt den Weihnachtscyclus und ſind faſt für jeden in denſelben fallenden Sonn- und Feſttag zwei bis drei Predigten aufgenommen; nach dem Feſte der Erſcheinung des Herrn iſt eine Reihe von ſechs zuſammenhängenden Predigten über das Geheimniß des Herrn nach Ventura eingefügt; ſie haben zum Gegenſtande 1. die göttliche Berufung und die Pflichten, die ſie auflegt, 2. den Stern, 3. den Glauben als ein Himmelslicht, 4. die Sicherheit und Ruhe, welche der wahre Glaube gewährt, 5. die Un-

ſicherheit des Irrglaubens und 6. die Verwirrung und Unſicherheit des Irrglaubens.

Auch in den zweiten Band, den Oſtercyclus, ſind als Faſtenpredigten zwei Serien von je 6 Predigten eingereiht, von denen die erſten als Bußpredigten bezeichnet ſind und von der Sünde, dem Tode, dem Gerichte, der Hölle, der Nothwendigkeit der Buße und der göttlichen Barmherzigkeit handeln, die zweiten als Paſſionspredigten Betrachtungen über die „Fußwaſchung“, „Gefangennehmung Jeſu“, „Verläugnung des Petrus“, „Verſpottung“, „Jeſus vor Pilatus“, „Geißelung und Krönung“, „Kreuztragung und Kreuzigung“ bilden.

Der dritte Band iſt ſehr reichlich mit Predigten für die Sonn- und Feſttage des Pfingſtfeſtkreiſes verſehen.

Was den Inhalt dieſer Sammlung von Predigten anbetrifft, ſo kann Ref. beſtätigen, was der Verf. in ſeiner Vorrede zum erſten Bande hierüber ſagt. Sie „enthalten keine hohlen Phraſen, keine abſonderlichen Redensarten, keine beſonders hervorſtechenden neuen Gedanken und Anſchauungen, ſondern das alte Wort Gottes, wie es in der katholiſchen Kirche, der hl. Schrift und der Ueberlieferung gemäß zu allen Zeiten gepredigt wurde, in jener einfachen Form vorgetragen, welche der Faſſungskraft Aller angemeſſen iſt, und in jener Weiſe erklärt, wie ſie den Bedürfniſſen der Zeit und des beſonderen Zuhörerkreiſes, vor dem ſie gehalten wurden, dem Verfaſſer geeignet erſchien“. Das Streben des Verf. iſt unverkennbar, die poſitiven Lehrbeſtimmungen der Kirche für Glauben und Leben ohne alle Rückſicht auf die Zeitmeinungen, in ihrer beſtimmten Faſſung zur Geltung zu bringen; dabei läßt er es nicht daran fehlen, dieſelben auch bei jeder ſich darbietenden

Digitized by Google

Gelegenheit gegenüber den verkehrten Grundſätzen in Betreff des religiöſen und ſocialen Lebens ins klare Licht zu ſtellen, und gegen abweichende Uebungen und Lehren der andersgläubigen Chriſten zu vertheidigen. In letzterer Beziehung verweiſe ich nur in Betreff der Marienverehrung in der kathol. Kirche auf Bd. I. S. 76 ffg., in Betreff der von der proteſtantiſchen Anſchauung abweichenden Feier des Charfreitags in der katholiſchen Kirche Bd. II. S. 428 ffg. Der Verf. hält ſich hiebei von jeder bittern Polemik fern. Ebenſo leuchtet ſein aufrichtiger Eifer hervor, wenn er mit allem Freimuthe und Ernſte, ohne irgend jemand zu verletzen, die Gebrechen und Schäden der Gegenwart bekämpft wie die ſchlechte Preſſe und ihr Verderben Bd. I. S. 46 ffg., die Trennung der Schule von der Kirche Bd. III. S. 72 f., die Sonntagsentheiligung durch die Fabrikherrn Bd. III. S. 403 ffg. u. ſ. w. Die Beziehungen der Feſte und Feſtzeiten zu einander und deren Bedeutung für das kirchlich religiöſe Leben der Gläubigen wurde nicht unberückſichtigt gelaſſen; dagegen hätte das in den liturgiſchen Formularien und Offizien liegende Material zu größerer Verwerthung kommen können. —

In Betreff der Form der vorliegenden Predigten kommt vor Allem zu bemerken, daß der Verf. die ſynthetiſche Predigtform ſo gut als ganz außer Anwendung gelaſſen hat. So ſehr Ref. die Vorzüge der analytiſchen oder eigentlich homiletiſchen Predigtweiſe anerkennt, ſo glaubt er doch nicht, daß es gut gethan war, die erſtere Predigt form in einem ſo umfaſſenden Predigtwerk ſo wenig zur Geltung gelangen zu laſſen. Wenn man darauf ausgeht, ſtreng poſitiv zu predigen, wie es bei dem Verfaſſer der Fall iſt, ſo treten manche Themate in den Weg,

Digitized by Google

welche einen ganzen Predigtvortrag in Anſpruch nehmen, wenn man ſie auch nur einigermaßen erſchöpfen will; und es hat dieſes gewiß ſeine Vortheile, wenn ein Gegenſtand in Einer Predigt nach verſchiedenen Seiten hin von einem einheitlichen Geſichtspuncte aus der Betrachtung unterſtellt wird. Es trifft dieſes bei Glaubens- wie bei Sittenwahrheiten zu. —

Es ſind allerdings in der Sammlung manche Predigten, welche ein beſtimmtes Geheimniß z. B. die Menſchwerdung, die Auferſtehung Jeſu oder ſonſt einen Lehrpunct, wie bei den Faſtenpredigten die Sünde, die Nothwendigkeit der Buße u. ſ. w. zum Inhalte haben, aber auch dieſen Predigten iſt nicht die ſtreng ſynthetiſche Form gegeben. So iſt z. B. in der Predigt auf das Weihnachtsfeſt (B. I. S. 134), welche von der Liebe Gottes als dem Grunde, warum das Wort Fleiſch geworden iſt, handelt, und von unſerer Verpflichtung, dieſe Liebe mit Liebe zu vergelten, der Abhandlung kein Thema und keine Partition vorangeſtellt. Ebenſowenig iſt in der Predigt auf das Himmelfahrtsfeſt (B. II. S. 605), welche den Himmel zum Gegenſtande der Betrachtung hat, weder ein Thema voraus formulirt noch eine Partition angegeben; ſelbſt im Verlaufe der Abhandlung tritt nirgends eine klare Gliederung hervor.

Ich bin weit entfernt behaupten zu wollen, der Werth einer Predigt beſtehe weſentlich darin, daß der abzuhandelnde Gegenſtand in einem ſchön geformten Satze ausgedrückt und in geiſtreich klingende Theilungsglieder zerlegt ſei. Es kann Thema und Partition recht ſchön gefaßt und die Predigtabhandlung doch ſchlecht ſein, wie auch umgekehrt ein Prediger einen von ihm wohl durchdachten und in trefflicher Gedankenabfolge ausgeführten Vortrag halten

kann, ohne daß er den abzuhandelnden Gegenſtand in Einen Satz zuſammenfaßt, und die Geſichtspunkte, nach welchen er ihn behandeln will, in Unterſätzen ausdrückt und ankündigt. Ich glaube Letzteres in vielfacher Beziehung gerade von Lorinſer ſagen zu können. Er iſt ſich der Aufgabe, die er ſich bei jedem Vortrage geſteckt hat, wohl bewußt und hat ſich den Stoff in guter Ordnung zuſammengerichtet, läßt aber die einzelnen Anſätze neuer Gedankenentwicklungen zu wenig merklich hervortreten. Es iſt dieſes nicht blos bei jenen Vorträgen der Fall, welche ſich über einen längern Text mit mannigfaltigem Inhalte in der Weiſe einer ſogenannten Homilie niederer Art verbreiten, ſondern auch bei denen, welche die Form der ſogenannten Homilie höherer Art haben oder ſich der ſynthetiſchen Predigtweiſe nähern. Oefters entwickelt er an der Hand der einſchlägigen Pericope einen Gedanken oder eine Wahrheit und leitet dann etwa mit der Wendung „hierüber wollen wir heute nachdenken“ und drgl. auf die Predigtabhandlung über; in der Regel fügt er auch noch die Zweckbeſtimmung ſeines Vortrags (Finalthema) an. Z. B. wird die Predigt auf den V Sonntag nach Oſtern (B. II. S. 577) mit der Erklärung des Ausſpruches des Herrn: „wahrlich ich ſage euch, wenn ihr immer den Vater in meinem Namen um etwas bitten werdet, ſo wird er es euch geben“ eingeleitet und gezeigt, wie das Bittgebet gleichſam der Schlüſſel ſei zu den Schätzen des Himmels. Der Grund, warum manche doch arm an denſelben ſeien, liege darin, daß ſie jenen Schlüſſel nicht oder nicht recht anwenden. Und nun wird das Thema ſo geſtellt: „die Lehren, die unſer göttlicher Heiland im heutigen Evangelium uns gibt und die uns über Alles Aufſchluß geben, was

wir zu thun haben, um jener großer Verheißung wirklich theilhaftig zu werden, verdienen darum unſre größte Aufmerkſamkeit und unſere tiefſte Beherzigung. Betrachten wir dieſelben jetzt unter dem Beiſtande ſeiner Gnade, und wenden wir ſie an zu unſerem Heile, da es für uns noch Zeit iſt, damit wir nicht den quälenden Vorwurf uns zu machen haben, die Gnade verſäumt zu haben, die uns angeboten war und durch eigene Schuld und Nachläſſigkeit von der Theilnahme an der unbegränzten Güte unſeres Gottes uns ausgeſchloſſen zu ſehen". Eine Partition iſt nicht angegeben. Die Abhandlung beſchäftigt ſich aber hauptſächlich mit Darlegung der Gründe, warum wir nicht Erhörung finden, und bezeichnet zuletzt den Gegenſtand, auf den unſer Bittgebet vor Allem gerichtet ſein müſſe, wenn es Erhörung finden wolle. —

Der Raum geſtattet nicht, mehrere Beiſpiele von dem Verfahren des Verf. herauszuheben. Es läßt ſich nur ſagen, daß das Thema größerntheils mit einer gewiſſen Umſchreibung und mit Beifügung des beabſichtigten Erfolgs der Predigt (Finalthema) angegeben, die Eintheilung der Predigtabhandlung ſelten mit dem Thema hervorgehoben, jedoch hie und da im Beginne der Predigtausführung bezeichnet iſt. Dieſe Art des Verfahrens ſtellt dem Zuhörer das, was er in der Abhandlung zu erwarten hat, kaum das eine oder andere mal mit einiger Klarheit und Beſtimmtheit vor Augen, und ſo fehlt ihm denn auch der Anhaltspunct, mit dem er die Glieder der Einzelausführung feſthalten kann. Auch der Eindruck der Predigt kann nicht ein tiefeindringender einheitlicher ſein; es ſind verſchiedene Saiten, die in ſeinem Geiſte und Herzen angeſchlagen werden, aber es fehlt das bindende und einigende Element. —

Digitized by Google

Ref. will übrigens nicht mit dem Verfaſſer in Betreff der Technik ſeiner Predigten rechten; er weiß wohl, daß dieſes Verfahren, welches die Freiheit der Gedankenbewegung und Gedankenabfolge wahrt, ſeine großen Vortheile hat, und würde ſich nicht weiter dabei aufgehalten haben, wenn Lorinſer daſſelbe nicht faſt zur ausſchließlichen Anwendung gebracht hätte. So gewiß dieſes freie Verfahren in manchen Fällen den Vorzug verdient, ſo gewiß hätte der Verfaſſer bei verſchiedenen Materien das genaue ſynthetiſche Verfahren mit Vortheil anwenden können. Wenn eine Predigt eine beſtimmt abgegrenzte Wahrheit, eine Tugend oder eine Sünde in Einem Vortrage nach verſchiedenen Seiten hin abhandelte, ſo würde ſicherlich eine ſolche Predigt einen tiefergehenden, nachhaltigern und fruchtbareren Eindruck hervorbringen, als wenn von derſelben Wahrheit, Tugend oder Sünde das eine mal in dieſer, das andre mal in einer andern Richtung die Rede iſt. Man findet in unſern Predigten öfters von der Sonntagsheiligung geſprochen, alles ſehr gut und treffend, aber gewiß hätte eine einzige Predigt dieſen Gegenſtand allſeitig behandelnd einen tiefern Eindruck gemacht. Ebenſo kommt der Verf. ſehr oft auf den Hochmuth als einen Grundfehler der gegenwärtigen Generation zu ſprechen, aber dieſe Sünde und die ihr entgegengeſetzte Tugend finden wir nicht zum ſpeciellen Gegenſtande einer Predigt gemacht. Das gleiche gilt von der Tugend der Keuſchheit und der ihr entgegenſtehenden Sünde der Unkeuſchheit, während eine eigene Predigt über den Werth jener Tugend und über die Mittel ſie zu bewahren, ſowie eine andere über die Sünde der Unkeuſchheit, ihre Verwerflichkeit und die Mittel ſie zu fliehen, gewiß ſehr angemeſſen geweſen wäre. Und ſo könnten

Digitized by Google

noch verſchiedene Materien namhaft gemacht werden, welche in einem ſo großen Predigtwerke eine ſynthetiſche Behandlung erwarten ließen. —

Indeſſen ſollen dieſe Bemerkungen, welche ſich auf die techniſche Geſtaltung und Anordnung der Predigtvorträge beziehen, dem günſtigen Urtheile, das ſich Ref. beim Durchleſen derſelben gebildet hat, keinen Eintrag thun. Es iſt überall nicht bloß der gründlich gebildete Theologe, ſondern auch der allſeitig und fein gebildete Mann zu erkennen. Man ſtößt faſt in jeder Predigt auf recht ſchöne und treffende Gedanken, die eine einfache Wahrheit in neuem Lichte erſcheinen laſſen. Nicht ſelten ſind es auch ſinnige Bemerkungen und recht anſprechende Stellen, welche den Predigten einen eigenen Reiz geben. Bei aller Ruhe, welche der Verf. im Abfluſſe ſeiner Gedanken einhält, trifft man doch hie und da eine gewiſſe Großartigkeit und Schwunghaftigkeit der Gedanken; auch an eindringlichen und einſchneidenden Stellen fehlt es nicht. —

In ſachlicher Beziehung iſt dem Referenten kaum hie und da etwas aufgefallen, ſo z. B. wird der Einfluß der Eltern bei der Eheſtandswahl der Kinder als ein ſo gut als nicht berechtigter dargeſtellt Bd. I. 383 ffg.; S. 234 iſt wohl zu viel für die Kanzel von der Beſchneidung des Herrn geſagt; S. 155 iſt der Gedanke, Gott habe gerade dadurch, daß er ein Kind geworden, ſeine Liebe zu uns Menſchen am ſchönſten bewieſen, mit zu großer Vorliebe feſtgehalten und ausgeſponnen und Seite 249 wiederholt; Bd. III. S. 143 ffg. iſt die Ausführung über das Verhalten in Krankheiten etwas geſchraubt und künſtlich. —

Die rednerische Darſtellung iſt ſehr gewandt und geglättet. Es fehlt derſelben nicht an Schwung, wo

es nöthig iſt, ſo ſehr der Verf. auch mit den redneriſchen Mitteln, die ihm, wie man ſieht, wohl zu Gebote ſtehen, weiſes Maß hält, und dieſelben eher meidet als aufſucht. Seine Darſtellung zeichnet ſich durch einen ebenmäßigen ruhigen Fluß und durch edle Einfachheit aus. —

Ueber die Benützung fremder Arbeiten ſpricht ſich der Verf. im Vorwort ſelber aus. Bei mehreren Predigten iſt Ventura, bei einigen Segneri als Quelle genannt. Ventura iſt als ein geiſt- und gedankenreicher Redner bekannt; ebenſo bekannt iſt aber auch ſeine eigenthümliche Art, die hl. Schrift anzuwenden. Ref. muß geſtehen, daß ihm dieſe typiſche und allegoriſche, oder vielmehr myſtiſche und geiſtreich willkürliche Erklärungsweiſe der hl. Schrift, namentlich in dem Umfange angewendet, wie es Ventura thut, nicht auf die Kanzel, insbeſondere nicht auf eine deutſche Kanzel zu paſſen ſcheint. Dieſe Verwendung der Schrift mag in einem aſcetiſchen Buche manches Erbauliche haben; von der Kanzel aus aber muß ſie viele Zuhörer übel berühren, indem dieſe zunächſt zu ihrer Belehrung und Erbauung eine buchſtäbliche Erklärung der hl. Schrift erwarten, nicht aber eine Erklärung, die auf willkürlichen Gedanken und Phantaſieen beruht, ſelbſt wenn man ſich dabei auch auf den Vorgang von Vätern beruft. Sie kann ſogar für Manchen etwas Gefährliches und Abſtoßendes haben. Lorinſer hat zwar den Vorträgen, die er aus Ventura entnommen, wie die ſechs über das Geheimniß der Erſcheinung des Herrn (Bd. I. S. 291—366), die Predigt auf den II. Faſtenſonntag (Bd. II. S. 91) und auf den IV. Faſtenſonntag (Bd. II. S. 137) ſein eigenes Gepräge zu geben geſucht; deſſenungeachtet werden aber obige Bemerkungen auf ſie paſſen. Ich verweiſe

nur auf Bd. II. S. 92. 93. 94. 97. S. 140—146. Viel paſſender auf eine deutſche Kanzel ſind die Predigten von Segneri, die ſich durch Einfachheit, Innigkeit und Eindringlichkeit, ſowie durch reichhaltige klare Benützung der hl. Schrift und der Väter auszeichnen. Die nach ihm bearbeitete Predigt von der Sünde (Bd. II. S. 202) gehört gewiß zu den ſchönſten der Sammlung. —

Schließlich nimmt Ref. keinen Anſtand, die Predigten Lorinſers für ein ſchönes Denkmal ſeines Eifers und ſeines Geſchickes im Predigtamte ſo wie für in mancher Beziehung empfehlenswerthe Muſter zu erklären. Dabei ſind ſie aber auch ganz beſonders dazu geeignet, jenen Hauptzweck zu erreichen, den der Verf. am Schluſſe ſeines Vorwortes dahin angibt „ein katholiſches Erbauungsbuch zu liefern, welches die Geheimniſſe des Kirchenjahres und die wichtigſten Glaubenswahrheiten in allgemein faßlicher und für das Leben fruchtbarer Weiſe erklärt, und denen, welche gehindert ſind, das Wort Gottes in der Kirche zu hören, einen Erſatz für die Entbehrung der mündlichen Lehre gewähren kann". —

4. Alban Stolz ſagt in ſeiner Vorrede zu den Predigten Campadelli's, er hätte ſich dazu verſtanden, dieſen alten Predigten, aus dem Italieniſchen überſezt, gleichſam eine Etikette anzukleben in Form eines kurzen Vorwortes, weil ihn der Umſtand dazu bewogen habe, daß er ſelbſt Geburtshelfer dieſer Aufgabe ſei. „Ich habe nämlich ſchon als Vikar, ſagt er dort weiter, dieſe Predigten einmal in der Bibliothek meines Principals gefunden; damals fielen ſie mir auf durch den Mangel deſſen, woran gedruckte Predigten meiſtens großen Ueberfluß haben, nämlich die Langweiligkeit. Und auch jetzt noch, da Jahrzehnte dar-

über verlaufen ſind und ich mit allen möglichen Predigtſorten bekannt geworden bin, halte ich die Predigten von Campadelli zwar nicht für Muſterpredigten (denn ſolche zahllos zu liefern, war unſerer Neuzeit vorbehalten), aber für ſehr lehrreiche Predigten". —

Dieſem günſtigen Urtheile kann ſich Referent unbedingt anſchließen. Als Vorzüge, welche dieſen Predigten eigen ſind, können Klarheit, Einfachheit und Eindringlichkeit genannt werden. Hiezu gelangt der Verfaſſer durch eine ſeltene Gabe, Veranſchaulichungsmittel mannigfaltiger Art zur Anwendung zu bringen. —

Er ſtellt ſich gewöhnlich ein genau abgegrenztes Thema in einer beſtimmten religiöſen oder moraliſchen Wahrheit, trifft eine practiſche, jedermann einleuchtende Diſpoſition, die Ausführung verläuft in einer einfachen, ſelten zu einem höhern oratoriſchen Schwung ſich erhebenden Auseinanderſetzung. So einfach und ruhig aber auch der Verlauf der Predigtdarſtellung iſt, ſo wenig ein Streben nach rhetoriſcher Ausſchmückung derſelben wahrnehmbar iſt, ſo iſt ſie doch faſt durchgängig intereſſant und vielfach feſſelnd. Dieſes kommt insbeſondere daher, daß der Verfaſſer ſeiner Darſtellung eine durchaus concrete und anſchauliche Geſtaltung zu geben weiß. Bald wendet er ſich in lebhafter Apoſtrophe an die Geſammtheit ſeiner Zuhörer, bald an eine beſondere Klaſſe derſelben; bald ſpricht er die Gedanken aus, welche ſeinen Zuhörern bei dieſer oder jener Behauptung, die er ausſprach, oder Ausſtellung, die er an ihnen machte, gekommen ſein werden, oder läßt ſie förmliche Einwendungen machen und gibt ſo ſeinem Vortrage einen gewiſſen dramatiſchen Character. Es ließen ſich eine Menge Beiſpiele namhaft machen, wie er es verſteht,

Digitized by Google

durch eine wahrhaft concrete dem Leben und dem Erfahrungskreiſe der Zuhörer entnommene Darſtellung deren Intereſſe zu wecken und unzweifelhaften Eindruck hervorzubringen; Ref. verweist nur auf Sonntagspredigten Heft I. S. 8. 43 und 93, Heft III. S. 409, Feſttagspredigten Heft I. S. 83.

Vorzüglich gewürzt und belebt ſind aber die in Rede ſtehenden Predigten durch reichliche Einmiſchung von Bildern, ſo wie von Beiſpielen aus der profanen und heiligen Geſchichte. Die Bilder ſind in der Regel gut und treffend gewählt. Ueber den Werth der einzelnen aus der Profangeſchichte gewählten Beiſpiele oder Anecdoten kann man urtheilen wie man will; das wird man aber dem Verfaſſer laſſen müſſen, daß er den Punct der Anwendung faſt immer ſehr ſchlagend und anſchaulich hervorgehoben und nicht ſelten eine gewiſſe draſtiſche Wirkung erzielt hat, die jedoch mitunter einiger Derbheit nicht entbehrt. Man vergleiche unter Anderm Sonntagspred. H. II. S. 181 und 277. Feſttgspred. H. I. S. 20. —

Die Predigten ſind vorzugsweiſe wenn man ſo ſagen will „Moralpredigten“, haben aber ſtets eine dogmatiſche Unterlage. Auf die verſchiedenen religiöſen und ſittlichen Schäden, wie ſie ſich in jedem Zeitalter und jeder Gemeinde vorfinden, kommt er in den mannigfaltigſten Variationen zu ſprechen, weiß aber denſelben Mahnungen und Ausſtellungen immer wieder neue Wendungen zu geben, indem er in die mannigfaltigſten Erſcheinungen des Lebens eingeht, und dabei die den Italienern eigenthümlichen Characterfehler genau im Auge behält. —

Die Ausführungen ſind hie und da etwas breit ausgeſponnen und erſcheinen nur darum weniger ſchleppend, weil immer wieder belebende Bilder oder Exemplificationen eingemiſcht ſind.

Digitized by Google

Das Thema hat ſich der Verf. gewöhnlich genau abgegrenzt, aber die Grenzen hie und da, namentlich bei den Sonntagspredigten (weniger bei den Feſttagspredigten) weit geſteckt. Am vierten Adventsſonntag z. B. ſtellt er ſich die Aufgabe zu zeigen, daß „die Buße allen Menſchen unumgänglich nothwendig iſt, und zwar weil wir durch ſie Gott für die Beleidigungen, die wir ihm angethan, genugthun müſſen, ſodann weil wir uns ohne ſie vor der Sünde nicht bewahren können und weil man durch ſie den Himmel erobern muß. Damit aber Niemand mißvergnügt heimkehre, ſo werde ich im zweiten Theile auch zeigen, welche Buße ſich für euch ſchickt, auf daß ihr ſehet, daß die Buße Allen nicht allein nothwendig und möglich, ſondern auch leicht ſei." — Aehnlich weit gefaßte Themate kommen öfters vor wie auch H. I. S. 115. H. III. S. 367. 408 ꝛc. Da der Verf. die angekündigten Diſpoſitionsglieder genau auszuführen pflegt, ſo ſind die Predigten meiſtens lang geworden. —

Ref. zweifelt nicht, daß jeder Prediger aus Campadelli's Predigten viel lernen kann; ſie ſind ſchöne Beiſpiele von Vorträgen, in welchen ſich Eindringlichkeit und Kraft mit Einfachheit, Beſtimmtheit und Klarheit mit Annehmlichkeit vereinigt. Darin aber ſtimmt er mit Alban Stolz am Schluſſe ſeiner Vorrede überein: „Predigten, welche man unverändert halten könnte, ſind es nicht; ſolche ſucht aber kein rechtſchaffener Prediger; ſie können aber behilflich ſein, dem Volke erbaulich die chriſtliche Wahrheit beizubringen, wenn der Prediger mit Verſtand dieſelben benützt."

Der Herausgeber beabſichtigt einen Jahrgang Sonntags- und Feſttagspredigten herauszugeben, welche in 8

Heften geliefert ſein ſollen. Die Ausſtattung iſt, wie man es bei der Herder'ſchen Verlagshandlung gewohnt iſt, für das Werk recht empfehlenswerth. —

5. Die unter Nr. 5 oben verzeichneten Homilien ſind ſämmtlich an Texte aus dem Evangelium des erſten Adventſonntages angeknüpft, und verbreiten ſich betrachtend über die ernſteſten Wahrheiten. Die erſte beſchäftigt ſich mit dem Antichriſt, ſeiner Ankunft, Herrſchaft und Beſiegung; die zweite mit der Bekehrung der Juden und dem Untergange der Welt; die dritte mit dem Weltgerichte und die vierte mit dem Triumphe der göttlichen Gerechtigkeit, welche alle Auserwählten für immer erhöht, und alle Verdammten für immer beſtraft, von dem Triumphe für Jeſus Chriſtus, welcher die Kirche rettet, ohne daß die Pforten der Hölle ſie überwältigt hätten, und von dem Triumphe für die Kirche, welche trotz der Hölle eintritt in den Beſitz eines ewigen Reiches. —

Wie man ſieht, ſind die Gegenſtände, welche ſich der Verf. zu Betrachtungen ausgewählt hat, an ſich ſchon ernſter und ergreifender Natur. Er hat ſie aber in ihrer Tiefe zu faſſen und nach allen Seiten hin bloß zu legen geſucht, wobei ihm eine reiche Phantaſie und feurige Sprache gut zu ſtatten kommen. Die Homilien ſind daher im Ganzen recht anregend und intereſſant zu leſen und enthalten einzelne ſehr gelungene Detailausführungen z. B. über den Antichriſt und ſeine Herrſchaft S. 18 ffg., über das Gericht und deſſen Verlauf S. 58 ffg. Räumt auch der Verf. ſeiner Phantaſie einen ziemlich weiten Spielraum ein, ſo hält er ſie doch in der Zucht und vermeidet all zu grelle Ausmalungen, wie ſie der Stoff wohl hätte veranlaſſen können.

Digitized by Google

Die Benützung der hl. Schrift und die Einflechtung von Schriftſtellen iſt ſehr treffend. Es bekommt hiedurch ſeine Ausführung und Darſtellung eine höhere Weihe und eine eindringliche Kraft. Nur hätte der Ueberſetzer unſers Erachtens dieſe Bibelſtellen in deutſcher Ueberſetzung geben oder wenigſtens neben den Text der Vulgata die deutſche Ueberſetzung ſtellen ſollen. In romaniſchen Gegenden kann es leichter angehen, lateiniſche Texte ohne Ueberſetzung im eigenen Idiom in die Predigten einzuflechten, da eine Sprachverwandtſchaft vorhanden iſt; lateiniſche Texte aber in deutſche Predigten ohne Umſetzung in die deutſche Sprache einzufügen und zwar ſo reichhaltig, wie es hier geſchehen, iſt gewiß unpaſſend. Mag ſolche Uebertragung entbehrlich erſcheinen, wenn der Gedanke, den man ausgeſprochen und ausgeführt hat, durch eine Bibelſtelle nicht ſo faſt begründet als vielmehr zur höhern Bekräftigung wiederholt werden ſoll, ſo iſt dieſelbe aber gewiß geradezu unerläßlich in Stellen wie folgende: „die Zeit der Barmherzigkeit iſt beendigt und es bleibt nichts übrig als eine nutzloſe Reue, welche ſich in einer verzweifelten Folgerung äußert: »ergo erravimus« S. 68 oder „Ehe ich ſchließe, richte ich an euch dieſelbe Frage, welche einer der Aelteſten an den hl. Johannes richtete, nachdem er das Geheimniß der Verherrlichung der Heiligen geſehen hatte: hi qui amicti sunt stolis albis, qui sunt et unde venerunt?“ S. 96. Die Zuhörer werden auf dieſe Frage weder dem Prediger noch ſich eine Antwort geben können, wenn ſie nicht wiſſen, was die Frage enthält. Aehnliche Stellen kommen in unſern Homilien nicht ſelten vor. —

Die Anſicht des Verf., daß nach dem großen Abfall unter dem Antichriſt außer den Juden nur Wenige ſich

bekehren werden (S. 38), kann dahingeſtellt bleiben, ſcheint aber nicht gut zu der Verheißung zu ſtimmen, daß Ein Hirt und Eine Heerde ſein werde. In Betreff dieſer ſo wie einiger anderer Aufſtellungen wird man nicht vergeſſen dürfen, daß wir nicht eine dogmatiſche Abhandlung, ſondern auf Erbauung abzielende Homilien vor uns haben. Und dieſen Zweck erreichen ſie gewiß bei einem Jeden, der ſie liest.

Die Ueberſetzung iſt im Ganzen gut und fließend. Nur an einzelnen Stellen iſt der deutſche Sprachgenius gegenüber dem italieniſchen zu kurz gekommen.

Der Satz S. 8: „die Väter werden ihn (sc. den Irrthum) ihren Kindern mittheilen, die Knaben, die reifen Männer, die Greiſe werden einen Ruhm darein ſetzen, jeder Religion zu entſagen, ſo daß ungeachtet eines allgemein gewordenen Predigers Jemand (?) [1]) wagen dürfe zu behaupten, daß es auf Erden keinen Glauben mehr gebe“, könnte gewiß beſſer deutſch gebildet ſein. S. 82 iſt peccato originale mit „Sünde des Urſprungs (Erbſünde)“ überſetzt.

6. Es iſt bekannt, daß ſogenannte Geſchichts- oder Exempelpredigten früher nichts ſeltenes waren. Der Prediger legte ſeinem Vortrage eine Geſchichte oder Erzählung zu Grunde, in welcher irgend eine Tugend oder irgend ein Laſter den Grundton bildet. Dieſe Erzählung wird dann Zug für Zug oder nach ihren Hauptmomenten zur Erklärung, Anmahnung, Abſchreckung u. ſ. f. durchgegangen. Es iſt leicht erſichtlich, daß eine derart eingerichtete Predigt, wenn ſie ſich von Plattheit, wohin der Weg hiebei freilich

---

1) Ohne Zweifel ſteht im Original „alcuno“, was hier aber ſicher nicht mit Jemand zu überſetzen iſt.

nahe liegt, frei hält, recht unterhaltend, anſchaulich und leicht behältlich werden müſſe [1]).

Bei dem Titel Legendenpredigten könnte man glauben, es ſei den einzelnen Predigten in ähnlicher Weiſe eine Legende zu Grunde gelegt, um an der Hand derſelben irgend eine religiöſe Wahrheit zu erklären und in ihrer Anwendung für das Leben zu zeigen. Dem iſt jedoch hier nicht ſo, Köhler läßt ſich bei der Wahl des Thema für die einzelne Predigt von dem Inhalt der Sonntagspericope beſtimmen und Stücke aus den Legenden dienen ihm nur als Mittel der Erklärung und Veranſchaulichung. Dadurch, daß er Beiſpiele aus dem Leben der Heiligen reichlich zu Beweis-, Erklärungs- und Veranſchaulichungsmitteln verwendete, wollte er bei ſeinen Zuhörern Intereſſe für das Leben der Heiligen wecken und zum Leſen der Legenden aufmuntern. „Soll dieſes mit Erfolg geſchehen, ſagt er in der Vorrede, ſo darf er (der Prediger) ſich in ſeinen Religionsvorträgen nicht mit bloßen Ermahnungen und Aufforderungen dazu begnügen, ſondern muß das Leben der Heiligen ſelber in Beiſpielen dem Volke vorhalten und in ſeinen Vorträgen die Glaubens- und Sittenlehren daran erläutern. Die Art, wie dieſes geſchehen könnte, habe ich in den vorliegenden Legendenpredigten darzuſtellen mich bemüht. Indem ich die ſonntäglichen Evangelien des kathol. Kirchenjahres darin behandelte, habe ich die ausgewählten Themate durch einzelne Züge aus dem Leben der Heiligen zu erläutern und in ihrer Anwendung auf das Leben darzuſtellen geſucht.“

1) Vrgl. Fr. Neumayr's S. J. Geſchichtspredigten über den Bußpſalm Miserere. Neu herausgegeben von M. v. Auer, Prieſter. Tüb. 1852. Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Die nach dieſen Andeutungen ausgearbeiteten Predigten Köhler's empfehlen ſich durch ihre Einfachheit und ihren praktiſchen Character in Anlage und Ausführung. Dieſelben ſcheinen ſo wie ſie vorliegen, gehalten worden zu ſein, und bewegen ſich vorzugsweiſe auf dem Gebiete der Moral.

Die Ausſtattung iſt ſchön, der Preis billig.

Dr. **Bendel**,
Domcapitular.

6.

Apologie des Chriſtenthums. Von **Franz Hettinger,** der Philoſophie und Theologie Doctor, der letztern Profeſſor an der Hochſchule zu Würzburg. Erſter Band, a. u. d. Titel: Der Beweis des Chriſtenthums 1. u. 2. Abth. Dritte, auf's Neue durchgeſehene Auflage. Freiburg, Herder 1867. — Zweiter Band, a. u. d. T.: Die Dogmen des Chriſtenthums. 1. Abth. Zweite Auflage. Ebend. 1866. Zweite Abth. 1867. Preis 10 fl. 30 kr.

Das vorliegende Werk des Verf. iſt in zwei umfangreiche Bände eingetheilt. Der erſte Band enthält den Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums, der zweite die ſpeciellen Dogmen deſſelben. Der erſte Band 1. u. 2. Abth. iſt ſonach eine Kritik des Unglaubens, und eine Begründung des Glaubens an die gottmenſchliche Perſon Chriſti. Dieſer Band erſcheint bereits in 3ter Auflage und dieß verbeſſert und vermehrt. Der zweite Band 1. Abth. hat wohl eine zweite Auflage, aber noch ohne Verbeſſerung und Vermehrung. Endlich

der zweite Band 2. Abth. erſcheint zum erſten Male. Er iſt der umfaſſendſte. Im 2. Bande 1. u. 2. Abth. findet der Leſer hie und da auch eine ſpeculative Begründung der Dogmen, wodurch er tiefer in das Verſtändniß derſelben eingeführt wird.

Die 3. Aufl. vom erſten Band 1. Abth. hat um 6, und die 2. Abth. um 11 Seiten mehr, als die 2. Auflage. Unſer apologetiſches Werk wurde ſchon in mehreren Recenſionen in den theologiſchen Zeitſchriften ſehr günſtig beurtheilt und als ein klaſſiſches bezeichnet. Auch wir ſind derſelben Anſicht. Wir erkennen dieſelben Vorzüge, die Andere an ihm gerühmt haben, als: tiefgegründete Ueberzeugung, hohe Begeiſterung für den Gegenſtand, umfaſſende Gelehrſamkeit und glänzend ſchöne Darſtellung. — Wir wollen nur hauptſächlich ſolche gelungene Partien des Werkes, auf welche man bisher weniger aufmerkſam gemacht hat, hervorheben.

In der Vorrede hat der Verf. ſich über den Zweck ſeines Werkes alſo ausgeſprochen: Seine religiöſen Vorträge „wollen den chriſtlichen Glauben mit dem Ideenkreiſe der intelligenten Welt vermitteln, irrige Auffaſſungen berichtigen, und dort, wo das geiſtige Leben bereits zwieſpaltig geworden, heilend und verſöhnend einwirken“ (I. Bd. 1. Abth. S. VII). Daß dieß ein Bedürfniß unſerer Zeit iſt!, wird wohl Niemand bezweifeln.

Den Inhalt des erſten Bandes 1. Abth. bilden in 9 Vorträgen folgende Gegenſtände: der religiöſe Zweifel, die Reiche der Wahrheit, Gottes Daſein und Weſen, der Materialismus, der Pantheismus, der Menſch (in 2 Vorträgen), Gott und der Menſch, Grund und Weſen der Religion. — Der Verf. hielt die Vorträge ſeines Werkes

Digitized by Google

für Studierende aller Facultäten, theilweiſe auch für gebildete Laien. Er ſuchte die Gebildeten zu gewinnen für den Glauben an das Chriſtenthum, daß es wirklich eine göttliche Offenbarung und die wahre und abſolute Religion in der Welt ſei. Daher war es gut, daß er gleich Anfangs im erſten Bande, 1. Abth. den Pantheismus, Materialismus und Rationalismus bekämpfte. Denn dieſe ſind die eigentlichen Feinde des Chriſtenthums.

Von ihnen wird es heutzutage am meiſten angegriffen. Auch iſt auf dem pantheiſtiſchen und materialiſtiſchen Standpunkte der chriſtliche Glaube gar nicht möglich. Nur auf dem dualiſtiſchen Standpunkte, welcher Gott und Welt qualitativ unterſcheidet, läßt ſich eine Verſöhnung zwiſchen Glauben und Wiſſen, zwiſchen Theologie und Philoſophie anbahnen. Ebenſo zweckentſprechend war es, daß der Verf. die Erkenntnißtheorie des Senſualismus und Materialismus widerlegte, da in unſerer Zeit der Unglaube nur den materiellen Intereſſen dient, und blos das Sinnliche für real hält, weßhalb er auch die Möglichkeit der Erkenntniß des Ueberſinnlichen und Göttlichen, und deren Realität bezweifelt und beſtreitet. Nur ſo konnte Hettinger die Objectivität der Idee der Religion erhärten. Unter ſeinen Vorträgen in dieſem 1. Bd. 1. Abth. dürften wohl die über „die Reiche der Wahrheit", über den „Materialismus und Pantheismus" die trefflichſten ſein. Gut bemerkt er S. 67: „Es hat ſchon Auguſtinus die Lehre des Senſualismus gewürdigt." Dieſer ſagt epist. 56. in Ps. 41: „Einige meinen, keine andere Urſache jedweden Gedankens annehmen zu ſollen, als die Eindrücke der Sinneswahrnehmungen in unſerm Geiſte, als ob wir nicht Vieles und Unzähliges dächten, wovon es keine ſinnlichen Bilder gibt, wie die Idee

der Wahrheit ſelbſt" (S. 68). Mit Recht erwidert der Verf. S. 67 gegen die ungläubigen Naturforſcher: „Ein abſolutes Ausſchließen einer jeden überſinnlichen Idee, jeder höheren als der ſinnlichen Erkenntniß müßte die Naturwiſſenſchaft ſelbſt wie jede Wiſſenſchaft als ſolche aufheben. Denn es iſt nur zu klar, die Principien und Vorausſetzungen einer jeden Wiſſenſchaft ſind gewiſſe allgemeine und nothwendige Ideen." Und nicht ohne Scharfſinn iſt bei der Widerlegung des Materialismus auch ſeine Entgegnung S. 174: „Wenn die Atome als abſolut und ewig angenommen werden, dann müßten ſie auch unveränderlich ſein." Nur hätten wir gewünſcht, daß er hier nicht blos den Atomismus, ſondern auch den Naturalismus widerlegt hätte. Denn wir können auch nur Eine Weltſubſtanz: die Natur, annehmen, die ſich zu Mineralien, Pflanzen, Thieren und Menſchen bildet durch Potenzierung. In der Naturwelt gibt es nicht blos objective, wie die Mineralien und Pflanzen, ſondern auch ſubjective Individuen, wie die Thiere. Dieſe haben nun auch Bewußtſein, daher haben ſie auch eine Seele, eine Sinnesſeele. Es geht demnach aus dem Naturſein doch auch Bewußtes hervor. Darum wäre es nicht ohne Nutzen geweſen, wenn Hettinger auch gezeigt hätte, daß die Menſchenſeele nicht eine geſteigerte Thierſeele ſein könne, wie dieß Kym in ſeiner Schrift: „die Weltanſchauungen und deren Conſequenzen." Zürich, 1864 — behauptet. Er ſagt, wie der Naturalismus S. 1: „Wenn wir einen Blick werfen in die Natur: ſo ſtellt ſich uns dieſelbe dar als ein in ſich vielfach gegliedertes Ganzes, das in ſeiner ſtufenweiſen Entwickelung einer ſtets höheren Vollkommenheit entgegengeht, bis dieſe ſich abſchließt im Menſchen." Dann S. 4: „Was im Thiere

angedeutet iſt, das wird im Menſchen vollendet. Hier haben wir ausgeprägte Intelligenz, vollkommenes Wollen; durch das Denken nämlich wird die thieriſche Seele — Geiſt." [1]) Hierauf S. 6: das Denken „muß betrachtet werden als die das Thier humaniſirende Kraft." In der That! Bedenkt man, daß im Leben der Naturwelt es eine Stufenfolge gibt, daß die Pflanzen vegetative Thätigkeit beſitzen, die Thiere dagegen als höhere Daſeinsform vegetative und ſenſitive Thätigkeit zugleich entfalten, ſo kommt man leicht auf die Anſicht, daß die Menſchenſeele, weil ſie als Gipfelpunkt zur vegetativen und ſenſitiven Thätigkeit noch die intellective in ähnlicher Weiſe hinzubekömmt, eine geſteigerte Thierſeele ſei. — Der Verf. hat nun wohl den qualitativen Unterſchied zwiſchen der Thier- und Menſchenſeele S. 318 f. und S. 326 f. dargethan, und inſofern indirect die Unmöglichkeit des Ueberganges der Thierſeele durch Potenzierung in die höhere Daſeinsform der Menſchenſeele angedeutet. Und wir ſagen: dieß mit Grund, da nur graduell Verſchiedenes in einander übergehen kann, wie dieß die Verdauung des Menſchen ſelbſt beweiſt, in welcher die Pflanzenſtoffe der Nahrung in die höhere animaliſche Daſeinsform des Leibes umgewandelt werden.

---

1) Ungeachtet dieſer Aeußerung iſt Kym doch nicht eigentlicher Naturaliſt, ſondern ein Anhänger des Pantheismus der reinen Inweltlichkeit Gottes. Gott iſt nach ſeiner Anſchauung an ſich Natur- und Geiſtweſen zugleich, und dadurch das immanente Grundweſen, aber auch das immanente gliedernde perſönliche bewußte Princip der Welt. Denn S. 36 bemerkt er: „Wie ſoll man ſich die Möglichkeit der Exiſtenz des ſinnlichen Univerſums überhaupt denken, wenn man die Materie aus Gott austilgt?" „Woher die Natur, wenn es keine Natur in Gott giebt? Bei einer Trennung der Gottheit als Geiſt vom ſinnlich materiellen Univerſum entſteht Dualismus und dadurch Mechanismus."

Aber deßungeachtet hätte der Verf. auch directe über dieſe Frage handeln ſollen, da noch viele Bedenken in dieſer Beziehung zu löſen ſind. So z. B. könnte der Naturaliſt ihm bei all' ſeinem Beweiſe die Einwendung machen: der qualitative Unterſchied zwiſchen der Thier- und Menſchenſeele iſt keineswegs ganz ſtringent erwieſen, wie die Scholaſtik und der neuere Dualismus meinen. Denn gleichwie die Thierſeele, obſchon in ihr zur vegetativen Thätigkeit noch die ſenſitive hinzutritt, doch, wie die Pflanze, ein Naturweſen bleibt, wenn auch ein vollkommeneres; ebenſo bleibt die Menſchenſeele, wenn in ihr auch zur vegetativen und ſenſitiven Thätigkeit außerdem die intellective hinzukommt, gleichfalls ein Naturweſen, trotz ihrer höheren Vollkommenheit, da ſie ja ohnedieß eine vegetative oder körperlich-plaſtiſche und ſenſitive Thätigkeit, welche an die Organe des Körpers gebunden iſt, ähnlich der Thierſeele, beſitzt, mithin auch als vernünftige Seele die niedern Lebensformen der Pflanze und des Thieres in ſich vereint. Alſo kann ſie deßhalb auch nur eine geſteigerte Thierſeele ſein. — Hettinger wird hier freilich entgegnen, was er S. 326 ſagt: „Wenn der Menſch" (die Menſchenſeele) „die Kraft hat, das Sinnliche zu überwältigen (beherrſchen), ſo kann dieſe (die intellective Kraft) keineswegs von den Sinnen ſelbſt als ihrem Urſprung ausgehen." Allein darauf wird der Naturaliſt bemerken: daß ja in der Pflanze die organiſche Lebenskraft bereits die mechaniſchen und chemiſchen Kräfte beherrſcht, und ſich dieſelben unterordnet, und daß umſomehr im Thiere die ſenſitive Thätigkeit die vegetative weit überragt und ſie leitet, warum ſollte dann nicht auch die Menſchenſeele, obſchon eine geſteigerte Thierſeele, die ſenſitive Thätigkeit beherrſchen können, ohne daß ſie von

der Thierſeele gerade qualitativ verſchieden iſt? — Der Naturaliſt kann ferner, wenn er ſelbſt in die Enge getrieben wird durch die Hinweiſung, daß ja die vernünftige Seele ohne alle körperlichen Organe wirken könne, erwiedern: Nun, wenn man nicht zugeben will, daß die Menſchenſeele „ganz“ eine Naturſeele, d. h. geſteigerte Thierſeele iſt, ſo muß man doch dieß zugeſtehen, daß ſie es wenigſtens „halb“ iſt. Denn zum Theile iſt die Menſchenſeele abhängig von den körperlichen Organen, wie bei der vegetativen und ſenſitiven Thätigkeit, und zum Theile iſt ſie nicht abhängig von denſelben, wie bei der intellectiven Thätigkeit, alſo: wenn die Thierſeele deßhalb, weil ſie an die körperlichen Organe in ihrer Thätigkeit gebunden iſt, ein Naturweſen iſt, ſo muß auch die Menſchenſeele wenigſtens zum Theile ein Naturweſen ſein, und iſt demnach nur zum Theile ein Geiſtweſen.

Richtig hat der Verf. die Unwahrheit des Scepticismus und die Gewißheit der menſchlichen Erkenntniß dargethan (im 2. Vortrage). Doch ſcheint es uns, daß er den Carteſius über die Gebühr tadelt (S. 10). Dieſer fehlte allerdings, daß er von einem übertriebenen Zweifel bei ſeiner Forſchung ausging. Indeß auch die Scholaſtiker haben das Contra angewendet. Doch war des Carteſius' Ziel nicht der reine Scepticismus [1]). Er wollte gerade ſo, wie der Verf., ein erſtes Urgewiſſe, welches er nicht mehr

1) Alſo urtheilt auch Dr. Hagemann, Privatdoc. in Münſter, in ſeinem Werke: „Logik und Noetik“ 1868.: „Nicht ſo radical“ (wie bei Hermes) „iſt der methodiſche Zweifel des Carteſius, welcher den Verſuch anſtellte, diejenige Wahrheit aufzufinden, welche gar nicht bezweifelt werden könne, aber von dieſem Verſuche nur die philoſophiſche Gewißheit abhängig machen wollte.“ (S. 135.)

Digitized by Google

bezweifeln konnte, auffinden. Als ſolches erſchien ihm das Cogito, ergo sum. Denn wer ſein eigenes Daſein bezweifelt, der zweifelt nicht mehr vernünftig. Uebrigens würde dem, der an ſeinem eigenen Daſein zweifelt, gerade dieſer Zweifel Kunde von ſeinem eigenen Daſein geben. — Hettinger dagegen ſagt S. 5 ff.: „Nur durch die Annahme der erſten und oberſten Denkprincipien kann der Geiſt den feſten Boden der Gewißheit gewinnen; dieſe ſelbſt aber ſind nicht beweisbar.“ Die Ueberwindung des Zweifels „kann nur geſchehen durch die Annahme eines Erſt- und Urgewiſſen, das keinen vernünftigen Zweifel zuläßt.“ Er findet alſo das erſte Urgewiſſe in den Denkgeſetzen des Geiſtes und Carteſius im Selbſtbewußtſein oder im Ichgedanken, welcher die erſte Anwendung der Denkgeſetze iſt. Uns bedünkt der Ausgang vom Selbſtbewußtſein oder vom Ichgedanken bei der ſpeculativen Forſchung nicht ſo viel Gefahr zu involviren, als dem Verf. Denn die erſte Erkenntniß der Wahrheit iſt für den Geiſt doch immer der Ichgedanke. Zuerſt weiß der Geiſt von ſich als wirklichem Sein, ehe er von einem andern Sein weiß. Wenn er von ſich als Sein nicht weiß, ſo kann er auch von keinem andern Sein wiſſen. Die erſte Wahrheit, an welche der Geiſt glaubt, iſt demnach die Realität ſeines Ichgedankens. Denn die Wahrheit iſt nichts anderes als die Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein. Das Selbſtbewußtſein aber iſt eben die vollkommene Einheit des Denkens und Seins. Im Ichgedanken iſt daher die Uebereinſtimmung des Sich-Denkens und Wiſſens mit dem Sein des Geiſtes ausgeſprochen. Sein eigenes Sein iſt dem Geiſte ſonach zuerſt gewiß. Der Geiſt weiß zuerſt von ſich als Sein und dann erſt von den Denkgeſetzen. Es liegt im Ichgedanken allerdings ein Fundament

für die philoſophiſche Forſchung. Der Ausgangspunkt des Wiſſens kann ohne Zweifel nur das Wiſſen des denkenden Geiſtes von ſich ſelbſt ſein. Etwas Aehnliches hat bereits Socrates geahnt, wie ſein Ausſpruch bezeugt: „Erkenne dich ſelbſt.“ Wie das Sichdenken des Geiſtes mit ſeinem Sein übereinſtimmt, ſo muß auch ſein (richtiges) Denken des andern Seins mit dieſem übereinſtimmen. In der Wahrheit des Ichgedankens liegt ſonach die Berechtigung des Geiſtes, den fremden, äußeren ſinnlichen Erſcheinungen ebenfalls ein reales Sein: das Naturprincip zu unterlegen, wie er ſich ſelbſt als Princip ſeinen eigenen Erſcheinungen unterſtellte, da er jene fremden Erſcheinungen nicht auf ſich als Cauſalprincip beziehen kann. — Auch muß der Geiſt dem Gedanken von einem Sein ohne alle Negativität, welches er als Bedingung ſeines eigenen Daſeins vorausſetzen muß, d. i. der Gottesidee gleichfalls poſitive Realität beilegen, weil er ſich ſelbſt zuvor als Realgrund ſeiner eigenen Erſcheinungen erfaßt hat, und ſeinem Ichgedanken Realität beilegte. Denn er könnte ſich ſelbſt nicht für ein reales Sein halten, wollte er das abſolute Sein für einen bloßen ſubjectiven Gedanken, alſo ohne eigene objective Realität annehmen, da ſein bedingtes Sein nicht durch ſich allein zu beſtehen vermag. — Daher ſcheint es uns nicht durchwegs richtig, was Dr. Hagemann in ſeiner „Noetik“ S. 130 behauptet: „Zwar iſt das Selbſtbewußtſein das Erſtgewiſſe und Bedingung jeder andern Gewißheit, aber es enthält in ſich nichts, um die Gewißheit anderer Wahrheiten zu verbürgen.“

Sagt doch ſelbſt Hettinger, der kein beſonderes Gewicht auf das Cogito, ergo sum legt, in Betreff des Pantheismus: „Das innerſte Bewußtſein belehrt uns, daß

unſer Ich Grund, Träger und Subject" unſerer innern Erſcheinungen iſt. „Und wieder nehmen wir Eindrücke wahr, die nicht von unſerem Selbſtbewußtſein ausgehen, die wir nicht wollen, deren Gegentheil wir wollen. Es gibt alſo andere Subſtanzen außer uns, die auf uns einwirken. Es exiſtiren demnach zwei Subſtanzen, mein Ich und ein Nicht-Ich, die Außenwelt. Und ſo iſt der Pantheismus widerlegt durch die unmittelbarſte, einfachſte, unläugbare Thatſache des Selbſtbewußtſeins" (S. 221). Deßhalb meinen wir: Man könne in der Philoſophie vom Ichgedanken ausgehen, und doch zum Glauben an die poſitive chr. Offenbarung kommen. Es hängt hier alles von der richtigen Selbſterkenntniß ab. Denn das bedingte Ich des Geiſtes weiß wohl, daß es keineswegs die Erkenntnißquelle aller Wahrheit iſt, und daß es daher auch übervernünftige Wahrheiten geben könne, welche daſſelbe nur durch eine göttliche Offenbarung zu erkennen im Stande iſt. Je mehr das Ich dann ferner fühlt, daß es ſich nicht durch ſich allein von der Herrſchaft und Schuld der Sünde befreien kann, deſto größer wird die Sehnſucht deſſelben nach der Erlöſungshilfe von Gott. Man kömmt demnach nur durch Mißdeutung und Mißverſtändniß des Ichgedankens zum Subjectivismus und Rationalismus. Das richtige Verſtändniß des Ichgedankens führt conſequent nicht bloß zur Anerkennung der eignen Denkauctorität, ſondern auch zum Glauben an eine höhere, infallible göttliche Auctorität. — Mit vielem Intereſſe haben wir die Bekämpfung des modernen Pantheismus vom Verf. geleſen (S. 211—243). Nur hätte er noch den Unterſchied zwiſchen dem Pantheismus der Transcendenz von Hegel und dem Pantheismus der reinen Im-

manenz von Strauß beifügen ſollen. Denn beachtet man, daß Strauß auf dem moniſtiſchen Standpunct der reinen pantheiſtiſchen Immanenz ſteht, ſo begreift man dann leicht, weßhalb er die Möglichkeit einer überweltlichen göttlichen Offenbarung und ebenſo der Wunder negieren mußte, und wie er von da aus zur Läugnung der geſchichtlichen Glaubwürdigkeit von den Wundererzählungen in den Evangelien kam. —

Wir übergehen nun zu den Vorträgen des Verf. im 1. Band, 2. Abth. Hier beſpricht er in 9 Vorträgen (10—18) folgende Puncte: den Glauben und das Geheimniß, das Bedürfniß der Offenbarung, den Weg des vernünftigen Glaubens, das Wunder und die Weiſſagung, die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte, die Göttlichkeit der evangeliſchen Geſchichte, die Weiſſagung und Erfüllung, Chriſti Wort und Werk, und die Perſon Jeſu Chriſti. — Beſonders viel Inſtructives und manches Neue enthalten die Vorträge über „das Bedürfniß der Offenbarung", über „die Möglichkeit des Wunders und der Weiſſagung", über „die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte", und über „die Perſon Chriſti". Bei der Darſtellung der meſſianiſchen Weiſſagungen dagegen hätten wir gerne geſehen, wenn Hettinger hie und da mehr Rückſicht auf die Einwendungen der jüdiſchen und rationaliſtiſchen Ausleger (wenigſtens durch kleine Bemerkungen) und bei der Ueberſetzung auf den Urtext genommen hätte. Er hat nur bei einigen prophetiſchen Stellen eine Begründung mit wenigen Worten beigefügt, wie z. B. bei Immanuel S. 314: „Einen bloßen Menſchen konnte der Prophet nicht Immanuel nennen". Dann (S. 308) Geneſ. 3, 15: „Same (זֶרַע) des Weibes bedeutet hier nicht

das Collectivum, Nachkommenſchaft überhaupt, ſondern ein Individuum, wie 2 Kön. 7, 12 u. ſ. w. Ebenſo bemerkt er (S. 310) über die Weiſſag. Deuteron. 18, 15—18: „Der Vergleich mit Moſes, dem Mittler und Bundesſtifter, beweist, daß hier nicht vom Prophetenthume im Allgemeinen die Rede iſt. Vgl. Deuteron. 34, 10“. — Der Verf. hat nach Sack in ſ. Apolog. (S. 268) Geneſis 49, 10 alſo überſetzt: „bis derjenige kommt, dem ſie (d. i. die Herrſchaft) gehört“ (cf. Ezech. 21, 25). Nur hätte er auch erwähnen ſollen, daß Andere überſetzen: „bis Schiloh kömmt (שִׁילֹה)“, wofür der Talmud in Tract. Sanhedrin cap. 12 ſpricht: der Name des Meſſias werde „Schiloh“ ſein, weil geſchrieben ſteht: עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה· — Nöthig wäre es beſonders geweſen, daß Hettinger S. 314 gegen die Rationaliſten auch bewieſen hätte, daß das Wort הָעַלְמָה bei Jeſ. 7, 14 nur eine „Jungfrau“ bedeuten könne. — Ferner überſetzt er S. 312 im Pſ. 21 (22) das letzte Glied vom Vers 17: „Sie haben Hände und Füße mir durchbohrt“. Aber die Richtigkeit dieſer Ueberſetzung von כָּאֲרִי hätte doch einigermaßen begründet werden ſollen, weil Mehrere in der neueren Zeit außer Reinke dieß anders überſetzen, z. B. Hengſtenberg in ſ. Commentar zu den Pſ. 2. Band, S. 35: „Die Rotte der Uebelthäter umzingelt mich, Löwen gleich nach Händen und Füßen“. Aehnlich Maurer. Und ſelbſt Delitzſch neueſtens neigt ſich mehr zu dieſer Ueberſetzung, obgleich er die Unrichtigkeit der andern nicht beſtreiten will (in ſ. Werk: die Pſalmen, 1. Hälfte, S. 203). Seine Ueberſetzung lautet: „Eine Böſewichter-Rotte hat mich umkreiſet, dem Löwen gleich, meine Händ' und meine Füße“ (S. 193). — Uebrigens machen wir aufmerkſam, daß im 1. Band, 2. Abth. 3. Aufl.

Digitized by Google

einige frühere hiſtoriſche Unrichtigkeiten der 2. Aufl. verbeſſert worden ſind. So citirt der Verf. nun S. 206 alſo: »impulsore Christo (Chresto)«, ſtatt dem frühern: Christo. — Dann S. 217, Aufl. 2. wird Hegeſippus als ein „platoniſcher Philoſoph" bezeichnet. Dieß Prädicat iſt in der 3. Aufl. S. 220 mit Recht weggelaſſen. — In der 2. Aufl. S. 219 wird Ignatius, Clemens von Rom, und Barnabas in die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts verſetzt. Dieß iſt in der 3. Aufl. S. 222 verbeſſert. Es heißt nun: „aus der 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts". — Außerdem hat Hettinger in der 2. Aufl. S. 219 den 2. Brief des Clemens von Rom noch für ächt gehalten. Doch in der 3. Aufl. S. 222 corrigirt er dieß, indem er ſagt: „Sehr wahrſcheinlich iſt dieſer zweite Brief nicht von Clemens von Rom, gehört jedoch dem Ende des 2. Jahrhunderts an, vielleicht 160—180 vgl. Hilgenfeld: die apoſtoliſchen Väter. 1853. S. 120." Indeß iſt die Behauptung in der 2. Aufl. S. 216: „daß Polycarpus blos der Oſterſtreitigkeiten wegen nach Rom gekommen" — auch in der 3. Aufl. S. 219 von ihm beibehalten worden.

Nachdem der Verf. den Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums geführt, behandelt er im 2. Bande, 1. Abth. die ſpeciellen Dogmen deſſelben in 9 Vorträgen, und zwar in folgender Reihe: der dreieinige Gott, die Schöpfung und Engelwelt, das Hexaemeron, die Abſtammung des Menſchengeſchlechtes von Einem Paare, Urzuſtand und Paradies, Sündenfall und Erbſünde, die Menſchwerdung des Sohnes, die Gottesmutter, Chriſtus als Hoherprieſter. Dieſen Vorträgen über die eben beſagten Dogmen geht ein „Grund und Aufriß" vorher. Dieſer enthält „das Syſtem der chriſtlichen Lehre in ſeinen

Digitized by Google

Grundzügen" (S. 6). In dieſem Grundriß hätte der Verf. die Beſtimmungen vom Weſen der Gnade und ihren Wirkungen präciſer darſtellen ſollen. Er ergeht ſich zuweilen zu ſehr in bildreichen Phraſen, welche keineswegs immer die Idee mehr beleuchten. — Doch auch dieſer 2. Band 1. Abth. iſt durch mehrere gehaltvolle Vorträge ausgezeichnet. Wir heben beſonders den Vortrag über „die Abſtammung des Menſchengeſchlechtes von Einem Paare" hervor. Hier zeigt ſich des Verf. große Beleſenheit in den naturwiſſenſchaftlichen Werken, ſowie auch in dem Vortrage über die Schöpfung. In Bezug auf die Trinität beſchreibt er die ſpeculativen Reconſtructionsverſuche von Auguſtin, Anſelm, Thomas von Aquino, Richard von Sct Victor, und ſelbſt von Lacordaire. Von Vortheil wäre es geweſen, da der Unglaube der Rationaliſten das Chriſtenthum oft der Dreigötterei beſchuldigt, wenn er auch erwähnt hätte, warum Roscellin auf den Tritheismus hinausgekommen, und daß daran ſein Nominalismus die Hauptſchuld trägt. Ebenſo hätte noch hinzugefügt werden können, warum Gilbert de la Porrée eine Quaternität in Gott ſtatuirte. Er urgirte den Unterſchied zwiſchen der göttlichen Natur und den göttlichen Perſonen zu ſehr und dazu verleitete ihn der exceſſive Realismus. Weiterhin hätte von dem Verf. S. 91 die numeriſche Einheit des göttlichen Weſens in der Trinität vielleicht noch durch eine Stelle aus Ambroſius (de dignit. condit. hum. c. 2) veranſchaulicht werden können: „Der Vater iſt Gott, der Sohn iſt Gott, und der hl. Geiſt iſt Gott, und dennoch ſind nicht drei Götter, ſondern nur Ein Gott, der drei Perſonen iſt; ſo iſt auch der Verſtand Seele, der Wille Seele, das Gedächtniß Seele, und gleichwohl ſind nicht drei Seelen in

Digitized by Google

Einem Leibe, ſondern Eine Seele, die drei Vermögen hat." Hettinger bemerkt zwar S. 134: „Es ſind nur drei Hypoſtaſen; denn nur zwei ſind die immanenten Thätigkeiten des Geiſtes, die Erkenntniß und die Liebe." Aber Frage: was berechtigt mich dazu, dieſe zwei immanenten Thätigkeiten in Gott zu perſonificiren? Dieſen Punkt hätte er mehr noch erörtern ſollen. Gut war es, daß er die Antwort des Anſelmus hierauf S. 126 f. angeführt: In Gott iſt Denken zugleich auch Sein. „Das göttliche Erkennen iſt die Subſtanz des Erkennenden ſelbſt. Darum geht das Wort hervor, als weſensgleiche Perſon." Ebenſo wird die Frage häufig von den Philoſophen aufgeworfen: warum kann Gott nur drei- und nicht vier- oder noch mehr-perſönlich ſein? Denn Strauß ſetzt ja die abſolute Perſönlichkeit Gottes in die Allheit der perſönlichen Menſchengeiſter. Und warum kann das immanente Sich-Fühlen Gottes nicht ebenſo wie ſein Sich-Denken oder Sich-Erkennen und -Wollen hypoſtaſirt werden? Man unterſcheidet ja gewöhnlich auch im Menſchengeiſte nicht zwei, ſondern drei immanente Hauptthätigkeiten: das Erkennen, Fühlen und Wollen (nach Kant). Hier fehlt die tiefere ſpeculative Begründung des Verf. — Was ſeine Anſicht (S. 475) betrifft, daß der Logos auch Menſch geworden wäre, wenn die Urmenſchen nicht geſündigt hätten, ſo ſcheint dieſe Meinung uns nicht wahrſcheinlich. — Scharfſinnig hat er die Vererbung der Urſünde durch den Naturcharakter aufgezeigt (S. 424 ff. nach Auguſtin). Aehnlich hat dieß auch Veith dargethan. — Noch ſind einige hiſtoriſche Unrichtigkeiten zu bemerken. So z. B. ſagt Hettinger S. 86: „Die ausdrückliche Erklärung des Ausganges des hl. Geiſtes vom Vater und Sohn als von Einem Princip gab die Synode von Florenz

Digitized by Google

1439." Allein dieß war ſchon früher geſchehen vom zweiten allgemeinen Concil zu Lyon 1274, und zwar mit der Erklärung: der hl. Geiſt gehe vom Vater und Sohne aus, »non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione.« — Dann S. 103, Note 2 heißt es: „Sabellius, Presbyter in der Pentapolis 250—260 n. Chr." Der Verf. hat hier die neueſte dogmengeſchichtliche Forſchung überſehen. Denn Alzog in ſ. Handbuch der Univerſal-Kirchengeſchichte ſagt (im 1. Bd. 8. verm. Aufl. 1866. S. 183): Sabellius war „ein Libyer aus Pentapolis, den man bisher irrig in der Mitte des 3. Jahrhunderts ſelbſt in Pentapolis auftreten ließ, während er nach den Philoſophumenis ſchon unter P. Zephyrinus (202—218) in Rom berühmt war." Ebenſo iſt die Behauptung Hettingers S. 104 unrichtig, daß Johannes Philoponus der Urheber des ausgebildeten Tritheismus geweſen. Dieß war bereits Johannes Askesnaghes, Lehrer der Philoſophie zu Conſtantinopel. Dieſe Anſicht war ſchon von Aſſemani aufgeſtellt, und wird von Dr. Schönfelder in ſ. Abhandlung über die Tritheiten, welche er ſeiner Ueberſetzung der Kirchengeſchichte des Johannes von Epheſus (aus dem Syriſchen) beifügte, auf's Neue bekräftigt.

Im 2. Bd. 2. Abth. fährt der Verf. fort, die noch übrigen Dogmen des Chriſtenthums in 6 weiteren Vorträgen (11—16) zu begründen. Ihr Inhalt iſt: Chriſtus der Prophet, Chriſtus der König, die hl. Sacramente, das allerheiligſte Sacrament des Altars, Himmel und Hölle, Läuterung und Vollendung. Hierauf beſpricht er noch in 6 Vorträgen (17—22) folgende Gegenſtände: Chriſtenthum und Kirche, die katholiſche Kirche, Kirche und Bildung

Digitized by Google

(in 2 Vorträgen), Chriſtenthum und Heidenthum, die göttliche Weltregierung und das Chriſtenthum.

Mit vieler Gründlichkeit behandelt ſind folgende Punkte: die Nothwendigkeit der Beichte (S. 131 f.), die Transſubſtantiationslehre im Altarsſacramente (S. 182 ff.) und die Gegenwart Chriſti in demſelben (S. 188 ff.), die Ewigkeit der Höllenſtrafen (S. 301), die Unmöglichkeit ſowohl der Bibel, als des Glaubens ohne die Kirche (S. 395 ff.), und endlich: die göttliche Weltregierung und das Chriſtenthum (S. 806). Doch die glänzendſte Partie in dieſem 2. Bd. 2. Abth. iſt: „Kirche und Bildung". Sonſt wurde dieſer Paragraph unter dem Titel gegeben: „die Wirkungen des Chriſtenthums", und bei den Beweiſen für die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums dargeſtellt. Der Verf. hat ihn wahrſcheinlich deßhalb erſt nach der Lehre von der katholiſchen Kirche abgehandelt, weil die ſegensreichen Wirkungen des Chriſtenthums hauptſächlich der Welt durch die Kirche zu Theil wurden. Er zeigt ziemlich ausführlich, wie das Chriſtenthum alle Gebiete der menſchlichen Bildung durchdrungen, das Studium der Sprachen, die Wiſſenſchaft, Literatur, Kunſt, den Staat, das Recht, die Civiliſation, die Nationalökonomie und die höhere Geſittung in herrlichſter Weiſe gefördert hat. — Doch zu kurz hat er die germaniſche heidniſche Religion und das moderne Judenthum abgethan. Er hätte bei letzterem auch darauf Rückſicht nehmen ſollen, daß Rabbi Geiger (in ſ. Vorleſungen über d. Judth. und ſ. Geſchichte) behauptet: Jeſus habe ſeine Lehre aus Hillel geſchöpft. — Auch ſei Hillel weiſer als Jeſus. — Jeſus war ein Phariſäer, der in den Wegen des Hillel ging. Einen neuen Gedanken ſprach Jeſus keineswegs aus. Dieß zu wider-

Digitized by Google

legen hat ſelbſt Delitzſch für nöthig erachtet [1]), in unſrer ungläubigen Zeit, die ſo gerne den göttlichen Urſprung der chriſtl. Lehre vernichten möchte. — Einigen geſchichtlichen Unrichtigkeiten begegnet man auch in dieſem 2. Bande 2. Abth. Denn falſch iſt es, daß Marcus Aurelius, weil er Stoiker war, die Chriſten mehr beſchützte; im Gegentheil er verfolgte ſie. Ebenſo hat der Verf. die Zuſtände des römiſchen deutſchen Reiches, beſonders das Verhalten des deutſchen Kaiſerthums gegen die Kirche zu ſehr idealiſirt. — Auch einige Verſtöße gegen die Geſchichte der Philoſophie trifft man. Denn ſo ſagt der Verf. S. 158: „das Waſſer iſt in der joniſchen Schule das Princip aller Dinge.“ Allein dieß lehrte in Wahrheit nur Thales. — Weiter heißt es S. 367: „daß die Welt durch Feuer untergehen werde, ſpricht bereits Cicero aus.“ Indeß lehrten dieß vor ihm ſchon die Stoiker, welche es ihrerſeits dann wieder dem Heraclit entlehnten.

Wir können am Schluß unſerer Recenſion das Werk des Verf. ungeachtet einzelner Mängel doch als eine der vortrefflichſten Apologien des Chriſtenthums bezeichnen. Nur ein einziges ähnliches Werk in der neueren Zeit kennen wir, und zwar in der franzöſiſchen Literatur: »Etudes philosophiques sur le Christianisme.« Par A. Nicolas. Paris, 1852. Ins Deutſche überſetzt von Heſter, 3 Bde. Auch Nicolas führt zuerſt den Beweis des Chriſtenthums, und ſodann zeigt er die Göttlichkeit der Moral im Evangelium, und ſucht die ſpeciellen Dogmen des Chriſtenthums durch Vernunftgründe zu beleuchten, und ſo die alle philoſophi-

1) Siehe ſ. Schrift: „Jeſus und Hillel. Mit Rückſicht auf Renan und Geiger.“ Erlangen, 1866.

Digitized by Google

ſchen Syſteme und alle andern Religionen weit überragende Vortrefflichkeit der chriſtl. Glaubens- und Sittenlehre darzuthun. Beſonders lobenswerth iſt, daß Hettinger die Bedürfniſſe der Zeit, ſowie die neueſten Einwendungen gegen das Chriſtenthum beachtet, und letztere ſcharfſinnig und gelehrt widerlegt hat. Er benützte hiezu hauptſächlich außer den Kirchenvätern auch die Geſchichte der alten, ſcholaſtiſchen und neuen Philoſophie, und die Naturwiſſenſchaften, weil Viele in unſerer Zeit dieſen Auctoritäten weit eher und leichter glauben. Und ebenſo ſuchte er durch ſchöne Citate aus antiken, mittelalterlichen (Dante beſonders) und neuen Dichtern die Gemüther für den Glauben zu gewinnen. Sein Werk kann daher mit vollem Recht ſowohl den Theologen, als den gebildeten Laien empfohlen werden.

Zukrigl.

Digitized by Google

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. v. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Fünfzigſter Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1868.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Die patriſtiſchen Berechnungen der ſiebenzig Jahrwochen Daniels.

Von Prof. Reuſch in Bonn.

Die Stelle Dan. 9, 24—27 wird mit Recht zu den wichtigſten meſſianiſchen Weiſſagungen des Alten Teſtaments gezählt und iſt in der neuern Zeit wiederholt mit großer Ausführlichkeit erörtert worden. Auf die Aeußerungen der Kirchenväter und ältern Kirchenſchriftſteller wird in dieſer Erörterung durchgängig nur nebenbei Bezug genommen. Selbſt in der faſt 200 Seiten füllenden Abhandlung von Reinke wird dieſer Punkt nur ſehr dürftig und nichts weniger als genau behandelt [1]). Eine geordnete Zuſam-

1) Meſſ. Weiſſ. bei den Propheten IV, 1, S. 206—399. Abgeſehen von gelegentlichen Erwähnungen der Väter gibt Reinke S. 340 eine Ueberſicht der wichtigern Anſichten über den terminus a quo der 70 Jahrwochen nach Tirinus [oder vielmehr nach Bade Chriſtol.

Digitized by Google

menſtellung der patriſtiſchen Berechnungen der 70 Jahrwochen hat aber nicht nur ein literarhiſtoriſches Intereſſe, ſondern führt auch, wie ich am Schluſſe dieſes Aufſatzes zeigen werde, zu Ergebniſſen, welche in mehr als Einer Hinſicht nicht ohne Bedeutung ſind.

Eine Rechtfertigung der meſſianiſchen Deutung, wie ſie jetzt gewöhnlich gefaßt wird, liegt nicht in meiner Aufgabe. Ich gebe eine Ueberſetzung und kurze Erläuterung der betreffenden Sätze lediglich zu dem Zwecke, das Verſtändniß und die Würdigung der patriſtiſchen Erörterungen zu erleichtern.

Dan. 9, 24: „Siebenzig Wochen ſind abgeſchnitten (von der übrigen Zeit, ein Zeitabſchnitt von 70 Wochen iſt anberaumt) für dein Volk und für deine heilige Stadt, die Miſſethat zu vollenden und der Sünde ein Ende zu machen und die Schuld zu ſühnen und herbeizuführen ewige Gerechtigkeit und zu beſiegeln Geſicht und Prophet und zu ſalben ein Allerheiligſtes," d. h. in ſiebenzig (Jahr-)Wochen wird in der durch die Propheten verkündeten Weiſe die Erlöſung durch den Meſſias bewirkt werden.

25. „Wiſſe und merke: von dem Ausgehen des Befehls, wieder zu erbauen Jeruſalem bis auf einen (den) Geſalbten, einen Fürſten ſind ſieben Wochen und zweiundſechszig Wochen; es werden wieder gebaut Straßen und Gräben, aber in Bedrängniß der Zeiten." In den 69 Wochen wird alſo

---

III, 2, S. 114] und S. 390 die Stellen des Tertullian und Theodoret in extenso und einige ungenaue Notizen über andere Väter. Am genaueſten (aber unvollſtändig) hat unter den neuern Auslegern Hävernick S. 392 dieſen Punkt behandelt. Das Verzeichniß der Väterſtellen in Danko's Hist. rev. div. N. T. S. LXXIII iſt genauer als die meiſten andern, aber nicht vollſtändig und eben nur ein Verzeichniß.

Digitized by Google

durch die Wiedererbauung Jeruſalems die Weiſſagung des Jeremias von der Beendigung der Unterdrückung der Juden nach 70 Jahren (Dan. 9, 2) in Erfüllung gehen; in der 70. Woche von dem Beginne dieſer Wiedererbauung an wird der Meſſias erſcheinen.

26. „Und nach den zweiundſechszig Wochen (welche auf die ſieben erſten folgen, alſo in der 70.) wird ausgerottet werden der Geſalbte, und er iſt nicht mehr. Und die Stadt und das Heiligthum wird zerſtören das Volk eines Fürſten, welcher kommt, und bis zum Ende iſt Krieg, beſchloſſen iſt Verödung.“ Der zweite Satz bezieht ſich auf die Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer, welche auf den in dem erſten Satze erwähnten Mord des Meſſias folgen ſoll, — ob auch noch während der 70. Woche, wird nicht geſagt. Der Anfang von V. 27 geht wieder in die frühere Zeit zurück.

27. „Und es wird beſtärken den Bund Vielen Eine Woche,“ die 70., in welcher der Meſſias thätig iſt und den Bund Gottes mit ſeinem Volke für Viele beſtätigt, Iſ. 12; 6; 19, 8, d. h. das Heil der Erlöſung Vielen zuwendet; „und die Hälfte der Woche wird aufhören machen Schlachtopfer und Speisopfer,“ in der Mitte der 70. Woche wird der altteſtamentliche Cultus aufgehoben durch den Tod des Meſſias, nach welchem die altteſtamentlichen Opfer keine Bedeutung mehr haben. Die letzten Sätze von V. 27 ſind parallel mit dem zweiten Satze von V. 26 und beziehen ſich wieder auf die Zerſtörung Jeruſalems; nach Theodotion und der Vulgata, — auf die neuern Deutungen der dunkeln Worte einzugehen, iſt hier nicht nöthig —: „Und im Tempel wird Greuel der Verwüſtung ſein, und bis zur Vollendung und zum Ende wird

die Verwüſtung dauern," d. h. der Tempel wird entweiht und für immer zerſtört werden.

Als Anfangspunkt der 70 Jahrwochen nimmt man jetzt *entweder* unter der Vorausſetzung, daß Artaxerxes Longimanus 465 v. Chr. König wurde, das *ſiebente* Regierungsjahr dieſes Königs an (Esdr. 7, 7), alſo 458 v. Chr. (ſo *Puſey* u. A.), *oder* unter der Vorausſetzung, daß Artaxerxes 471 v. Chr. König wurde, ſein *zwanzigſtes* Regierungsjahr (2 Esdr. 2, 1), alſo 455 v. Chr. (ſo *Hengſtenberg* u. A.). Der Anfang der 70. Jahrwoche, in welcher der Meſſias wirken und ſterben ſollte, die alſo mit dem öffentlichen Auftreten Chriſti beginnt, iſt nach der erſten Berechnung das Jahr 26, nach der zweiten das Jahr 28 n. Chr.

Die Ueberſetzung des heil. Hieronymus ſtimmt mit der oben gegebenen im Weſentlichen überein [1]. Dagegen weichen die alexandriniſche Ueberſetzung (LXX) und die Ueberſetzung Theodotions und die auf dieſer beruhende ältere lateiniſche Ueberſetzung (Itala) nicht unbedeutend davon ab. Die alexandriniſche Ueberſetzung kommt hier nicht in Betracht, da ſie von keinem der patriſtiſchen Ausleger unſerer Stelle zu Grunde gelegt wird. Ueber die Ueberſetzung Theodotions und der Itala, nach welchen faſt alle im Folgenden zu erwähnenden Kirchenſchriftſteller citiren [2], iſt Folgendes zu bemerken: V. 24 wird von Theodotion im Weſentlichen richtig überſetzt. Der Schluß des Verſes lautet bei ihm: *καὶ τοῦ χρῖσαι ἅγιον ἁγίων.* Man hat dieſes ſo gut wie allgemein als Accuſativ des Maſculinum gefaßt (die

---

1) Ueber V. 26 ſ. u. die Note zu Nr. 18.

2) Ueber die Peſchito ſ. Nr. 16.

Digitized by Google

Itala hat, wie die Vulgata, et ungatur sanctus sanctorum), unter ἅγιος ἁγίων den Meſſias verſtanden und dann den ganzen Vers 24 meſſianiſch gedeutet [1]), während unter dem χριστὸς ἡγούμενος in V. 25 von Manchen ein Anderer als der Meſſias verſtanden wurde [2]).

Am Schluſſe von V. 25 hat Theodotion ſtatt „aber in Bedrängniß der Zeiten" *καὶ ἐκκενωθήσονται* (oder *κενωθήσονται*) *οἱ καιροί* [3]). Darauf folgt V. 26: *καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας τὰς ἑξηκονταδύο ἐξολοθρευθήσεται χρῖσμα καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ*, — It. interibit chrisma et judicium non erit in eo [4]) — *καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ σὺν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ κτλ.* Die Beziehung auf Chriſtus iſt in dieſer Faſſung nicht ſo deutlich zu erkennen, wie in der Ueberſetzung der Vulgata „occidetur Christus" (Aquila: *ἐξολοθρευθήσεται ἠλειμμένος*, Symmachus: *ἐκκοπήσεται χριστός*). Viele Väter beziehen den Satz *ἐξολοθρεύθησεται χρῖσμα κτλ.* auf das Aufhören des legitimen Hohenprieſterthums und bringen ihn in Parallele mit Gen. 49, 10: *ἐκλείψει*

1) ſ. u. Clem. Al., Afr., Tert., Euſ., Polychr., Theod., Ephr. Aug., Commod. Einige Väter beſprechen dieſen Vers gar nicht; der einzige, welcher ihn ausdrücklich anders deutet, iſt Julius Hilarianus (ſ. u. Nr. 19.)

2) Hipp., Euſ., Jul. Hil.; den Meſſias verſtehen darunter Polychr. und Ephr.

3) Die Itala in der Weingartener Handſchrift (bei Ranke, Fragmenta versionis lat. antehier. II, 113): et exinanientur tempora, dagegen bei Tert. c. Jud. c. 8: et innovabuntur (ἐγκαινωθήσονται, wie auch bei Theodoret geleſen wird) tempora.

4) Tert. l. c.: et exterminabitur unctio et non erit. Die letzten Worte ſtimmen eher mit Aquila (καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ) oder Symmachus (καὶ οὐχ ὑπάρξει αὐτῷ).

Digitized by Google

ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος κτλ. [1]). — Der Zuſatz, welchen Theodotions Text V. 27 in einigen Handſchriften und bei einigen Vätern [2]) hat, iſt für unſere Frage nicht von Wichtigkeit.

In den Ziffern ſtimmt Theodotion mit dem Hebräiſchen überein. Dagegen ſind in die lateiniſche Ueberſetzung des Theodotion (die Itala) in dieſer Hinſicht früh Corruptionen eingedrungen. Die Weingartener Handſchrift hat V. 25: hebdomades septem et hebdomades *septuaginta* duas ſtatt sexaginta duas, und Tertullian c. Jud. c. 8: hebdomades septem *et dimidiam* et sexaginta duas *et dimidiam.* V. 26 hat die Handſchrift et post hebdomades *septuaginta* duas, Tertullian richtig sexaginta duas, Proſper (chron. I, p. 699), nach der oben gegebenen Erklärung nicht unrichtig: et post hebdomadas *septem et* sexaginta duas.

Sehen wir nun, wie die chriſtlichen Gelehrten der erſten Jahrhunderte im Einzelnen die danieliſche Weiſſagung gedeutet und namentlich die ſiebenzig Wochen berechnet haben.

1. Es iſt bemerkenswerth, daß mehrere Kirchenväter da, wo ſie die meſſianiſchen Weiſſagungen des Alten Teſtaments in apologetiſchem oder polemiſchem Intereſſe zuſammenſtellen, unſere Stelle gar nicht erwähnen; ſo Juſtinus im Dialog mit dem Tryphon, Cyprianus in den Testimonia contra Judaeos, Lactantius in den Instit. 4, 16 ff., Gregor

---

1) ſ. u. Euſ., Tert., Cyrillus Jer., Polychr., Iſidor Pel., Theod., Jakob v. Edeſſa, Commod.

2) Cod. Alex., Vat. ad marg., XII al. — Clem. Al., Bas., Sel. Der Zuſatz ſcheint aus einer andern Ueberſetzung des V. 27 zu ſtammen.

Digitized by Google

von Nyſſa in den Testimonia adv. Judaeos (Galland. VI, 578). Als Grund dieſes Schweigens iſt wohl nicht anzunehmen, daß dieſe Väter die Stelle nicht als meſſianiſch anſahen, ſondern, daß ſie ſich über den Sinn derſelben und über die apologetiſche und polemiſche Verwendbarkeit derſelben nicht klar waren. — Ob im Barnabas-Briefe c. 16 in den Worten: *γέγραπται γὰρ καὶ ἔσται τῆς ἑβδομάδος συντελουμένης οἰκοδομηθήσεται ναὸς θεοῦ ἔνδοξος ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου* auf unſere Stelle verbunden mit Agg. 2, 20, oder auf ein verloren gegangenes Apokryphum Bezug genommen wird [1]), muß dahin geſtellt bleiben.

2. Clemens von Alexandrien führt Strom. 1, 21, § 125 die ganze Stelle nach Theodotion an; die Bemerkungen, welche er § 126 und § 146 beifügt, ſind aber ſehr unklar: unter dem *ἅγιος τῶν ἁγίων* V. 24 verſteht er Chriſtus; eine Berechnung der Wochen mit Bezug auf dieſen gibt er aber nicht. Als Anfang derſelben ſcheint er das Ende der babyloniſchen Gefangenſchaft angenommen zu haben. Die Eine Woche verlegt er jedenfalls in die Zeit der Zerſtörung Jeruſalems: die Mitte derſelben bildet die Aufſtellung des Greuels in der heiligen Stadt durch Nero; von da zählt er eine halbe Woche bis zur Zerſtörung unter Veſpaſian. An die öffentliche Thätigkeit Chriſti konnte Clemens bei der letzten Woche ſchon darum nicht denken, weil Chriſtus nach ihm (§ 145) nur Ein Jahr öffentlich gewirkt hat. Bemerkenswerth iſt, daß Clemens § 146 die letzte Woche mit den 2300 Tagen Dan. 8, 14 identificirt. — Schon Hieronymus hat hervorgehoben, daß die Berechnung des Clemens ganz unbrauchbar ſei [2]).

1) Letzteres nimmt Kayſer, Ueber den ſog. Barnabasbrief S. 94 an.
2) Hier. in Dan. 9, p. 690: Clemens . . . parvi pendens

3. Von Origenes führt Hieronymus (zu Dan. 9) folgenden Satz aus dem 10. Buche der (verloren gegangenen) Stromata an: Studiosius requirenda sunt tempora a primo anno Darii filii Assueri usque ad adventum Christi, quot anni sint et quae in illis gesta dicantur, et videndum est, an ea possimus adventui Domini coaptare. Er ſcheint alſo hier das erſte Jahr des Darius Medus, in welchem Daniel (nach 9, 1) dieſe Offenbarung erhielt, als Anfangspunkt der 70 Wochen angenommen zu haben. Da Darius Medus jedenfalls vor 536 v. Chr. zur Herrſchaft kam, ſo kommen auf dieſe Weiſe mehr als 70 Jahrwochen bis zur „Ankunft Chriſti" heraus. — Ganz anders behandelt Origenes die Stelle im Commentar zum Matthäus [1]: Die 70 Wochen in V. 24 ſind die 4900 Jahre, welche von Adam bis auf die Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer verfloſſen ſind; die halbe Woche in V. 27 ſind die 35 Jahre von dem Beginne der dreijährigen öffentlichen Thätigkeit Chriſti bis zur Zerſtörung Jeruſalems; am Ende der 69 Wochen in V. 25 (4830 Jahre nach Adam) hat „Chriſtus der Fürſt" = Jeſus Chriſtus im geiſtigen Sinne „Straße und Mauer gebaut" und gingen die Zeiten des jüdiſchen Volkes zu Ende (*κενωθήσονται οἱ καιροὶ* V. 24); denn es wurde dem Volke das Chrisma,

---

annorum numerum, a Cyro usque ad Vespasianum et Titum 70 annorum hebdomades dicit esse completas, i. e. annos 490, additis in ipso numero 2300 diebus, de quibus supra diximus (Dan. 8, 14), Persarumque et Macedonum et Caesarum tempora in his hebdomadibus enumerare conatur, quum juxta diligentissimam supputationem a primo anno Cyri ... usque ad Vespasianum et eversionem templi supputentur anni 630.

1) Series veteris interpretationis commentariorum Origenis in Matthaeum, n. 40, ed. de la Rue III, 858.

welches im Tempel war, genommen u. ſ. w. (V. 24). Wie Origenes die einzelnen Sätze gedeutet hat, iſt aus der Stelle, die nur in lateiniſcher Ueberſetzung erhalten iſt, nicht ganz klar zu erkennen und braucht nicht im Einzelnen unterſucht zu werden. Jedenfalls iſt ſchon die Annahme, daß eine „Woche" 70 Jahre bezeichne, unhaltbar. Von allen andern Erklärern wird denn auch anerkannt, daß eine „Woche" 7 Jahre bedeutet; nur für die ſiebenzigſte nahmen Einige (ſ. unt. Nr. 8, d) — was noch willkürlicher iſt — eine 70jährige Dauer an.

4. Wenn Origenes dadurch fehlt, daß er die 70 Jahrwochen mit Adam beginnen läßt, ſo fehlen Andere dadurch, daß ſie die letzte Woche an das Ende der Zeiten verlegen. Die Veranlaſſung dazu ſcheint geboten zu haben, daß man das Aufhören der Opfer in der Mitte dieſer Woche V. 27 mit den Stellen Dan. 7, 25; 8, 23 ff. in Verbindung brachte. Dieſe Auffaſſung findet ſich ſchon bei Irenäus (adv. haer. 5, 25, 3. 4.). Nachdem er die Stellen des 7. u. 8. Capitels vom Antichriſt erklärt hat, namentlich 7, 25: »et dabitur in manu ejus usque ad tempus temporum et dimidium tempus«, h. e. per triennium et sex menses, in quibus veniens regnabit super terram, fügt er bei: Deinde et tempus tyrannidis ejus (des Antichriſts) significat, in quo tempore fugabuntur sancti, qui purum sacrificium offerunt Domino: »Et in dimidio hebdomadis, ait, tolletur sacrificium et libatio et in templum abominatio desolationis« etc. ... dimidium autem hebdomadis tres sunt anni et menses sex.

5. Ueber die vorhergehenden Verſe ſpricht ſich Irenäus nicht aus. Hippolytus, der die ganze Stelle behan-

Digitized by Google

delt [1]), nimmt an, Daniel habe die Offenbarung im 21. der 70 Jahre des Jeremias (Dan. 9, 2) erhalten; die erſten 7 Wochen gingen alſo bis zum Ende dieſer 70 Jahre und der V. 25 erwähnte *χριστὸς ἡγούμενος* ſei der Hoheprieſter Jeſus, unter welchem die Juden aus dem Exil zurückkehrten. Die folgenden 62 Wochen = 434 Jahre zählt er von der Rückkehr aus dem Exil [536 v. Chr.] bis zur Geburt Chriſti; — daß dieſe Berechnung nicht zutrifft, hat ſchon Hieronymus erinnert. Die letzte Woche verlegt Hippolytus an das Ende der Welt: die erſte Hälfte derſelben bezeichnet er als die Zeit des Elias und Henoch, in welcher durch dieſe „der Bund mit Vielen beſtärkt werden wird" (V. 27); die zweite Hälfte iſt die Zeit des Antichriſt, in welcher der Opferdienſt unterbrochen werden wird.

6. Die Anſicht, daß die 70. Woche an das Ende der Zeiten falle, wird auch dem Julius Africanus zugeſchrieben [2]). In dem, was Euſebius und Hieronymus [3]) aus dem 5. Buche von deſſen „Chronographieen" mittheilen, findet ſich davon nichts. Africanus iſt der Erſte, welcher für die Berechnung der 70 Jahrwochen inſofern den rechten Weg einſchlägt, als er den Anfangspunkt in die Regierungszeit des Artaxerxes Longimanus verlegt und ausdrücklich hervorhebt, daß man die 490 Jahre nicht von der Rückkehr der Juden unter Cyrus, nicht von dem Zeit-

1) Interpr. Dan. n. 12 ff.

2) Von Apollinaris von Laodicea (ſ. unten Nr. 10), von dem Hier. in Dan. 9, p. 690 ſagt: Asserit autem Apollinarius, hanc se temporum capere conjecturam, quia Africanus scriptor temporum ultimam hebdomadam in fine mundi esse testetur.

3) Eus. Dem. ev. 8, 2, 46. Eclogae proph. 3, 46. Hier. in Dan. 9, p. 681.

punkte, in welchem Daniel die Offenbarung erhielt (ſ. Nr. 7), und nicht vom Anfange des Exils an zählen dürfe, da man dann mit 490 Jahren nicht bis zur Zeit Chriſti gelange. Das 20. Regierungsjahr des Artaxerxes iſt nach Africanus das 4. Jahr der 83. Olympiade; von da bis zum 16. (bei Hieronymus bis zum 15.) Jahre des Tiberius, dem 2. Jahre der 202. Olympiade, ſind 465 Jahre. Dieſes ſind aber gerade 490 „jüdiſche", d. i. Mondjahre. Eine Erläuterung der einzelnen Sätze der danieliſchen Stelle wird in dem Fragment des Africanus nicht gegeben; nur V. 24 wird im Weſentlichen ſo gedeutet, wie von den Neuern [1]).

7. Tertullian (adv. Jud. c. 8 und 11) nimmt als terminus a quo der 70 Jahrwochen den Zeitpunkt an, in welchem Daniel die Offenbarung erhielt, alſo das erſte Jahr des Darius Medus (Dan. 9, 1). Er hält aber ſonderbarer Weiſe dieſen Darius für den perſiſchen König Darius Nothus (424—404); er läßt Artaxerxes, Ochus, Darius Melas und Alexander den Großen auf ihn folgen; von deſſen erſtem Regierungsjahre zählt er 437½ Jahre bis zur Geburt Chriſti, d. i. 62½ Jahrwochen, die er V. 25 in ſeinem lateiniſchen Texte las (ſ. o. S. 540). Die 7½ Jahrwochen = 52½ Jahre, die vor den 62½ in V. 25 erwähnt werden, zählt er von Chriſti Geburt bis zur Eroberung Jeruſalems; dieſe Berechnung kommt nur

1) Ἐπὶ γὰρ τοῦ σωτῆρος ἢ ἀπὸ τούτου τά τε παραπτώματα παλαιοῦται καὶ αἱ ἁμαρτίαι συντελοῦνται· διὰ δὲ τὴν ἄφεσιν αἵ τε ἀνομίαι μετὰ τῶν ἀδικιῶν ἐξαλείφονται, δικαιοσύνη τε αἰώνιος καταγγέλλεται παρὰ τὴν τοῦ νόμου, ὁράσεις τε καὶ προφητεῖαι μέχρις Ἰωάννου, χρίεται δὲ ἅγιος ἁγίων.

Digitized by Google

dadurch heraus, daß in der Reihe der römiſchen Kaiſer Claudius ausgelaſſen wird [1]).

8. Wir haben alſo aus den erſten drei Jahrhunderten ſo viele verſchiedene Berechnungen, als ſich Schriftſteller mit der Deutung der Weiſſagung Daniels beſchäftigt haben. Keine derſelben iſt haltbar; auch die Berechnung des Africanus geht zwar von einem richtigern Punkte aus als die übrigen, gelangt aber zu einem befriedigenden Reſultate nur durch die willkürliche Annahme, es ſei hier — was im Alten Teſtamente ſonſt nie vorkommt — eine Periode von Mondjahren gemeint. — Unter den ſpätern griechiſchen Kirchen-Schriftſtellern hat ſich der Kirchen-Hiſtoriker Euſebius am meiſten mit der Daniéliſchen Stelle beſchäftigt: abgeſehen von einer Anſpielung in der Kirchengeſchichte [2]), berührt er ſie zweimal in ſeinem Chronikon und beſpricht ſie ausführlich in der Demonstratio

---

1) In manchen Ausgaben ſteht zwar: Post enim Augustum, qui supervixit post nativitatem Christi, anni XV efficiuntur. Cui successit Tiberius Caesar et imperium habuit annis XXII, mensibus VII, diebus XX ... Item Cajus Caesar, qui et Caligula, annis III, mensibus VIII, diebus XIII. *Tiberius Claudius annis XIII, mensibus VII, diebus XX.* Nero Caesar annis XI, mensibus IX, diebus XIII. Galba mensibus VII, diebus VI. Otho mensibus III, diebus V. Vitellius mensibus VIII, diebus X. Vespasianus anno primo imperii sui debellavit Judaeos, et fiunt anni LII, menses VI. Aber der curſiv gedruckte Satz fehlt im Cod. Fuld. und bei Hier. in Dan. 9, p. 694 und muß fehlen, da ſonſt ſtatt 52 Jahre 68 herauskommen würden. Außerdem wird mit Hieronymus bei Nero annis IX zu leſen ſein; dann ſtimmt die Berechnung genau.

2) H. E. 1, 4, 11: *Σαφέστατα γοῦν ἐν τῷ Δανιὴλ ἑβδομάδων τινῶν ἀριθμὸν ὀνομαστὶ ἕως χριστοῦ ἡγουμένου περιλαβὼν ὁ λόγος, περὶ ὧν ἐν ἑτέροις διειλήφαμεν, μετὰ τὸ τούτων συμπέρασμα ἐξολοθρευθήσεσθαι τὸ παρὰ Ἰουδαίοις χρῖσμα προφητεύει. Καὶ τοῦτο δὲ σαφῶς κατὰ τὸν καιρὸν τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν γενέσεως ἀποδείκνυται συμπεπληρωμένον.*

Digitized by Google

evangelica (8, 2) und in den Eclogae propheticae (3, 45 ed. Gaisford p. 119). Euſebius ſtellt aber mehrere Deutungen neben einander ohne ſich für eine derſelben zu entſcheiden.

a) Zunächſt theilt Euſebius die Berechnung des Africanus (Nr. 6) mit [1]).

b) Bei einer zweiten Berechnung [2]) nimmt er als Anfangspunkt der 7 und 62 Wochen in V. 25 die Rückkehr der Juden unter Cyrus an; von da rechnet er 7 Wochen = 49 Jahre bis zur Vollendung des zweiten Tempels im 6. Jahre des Darius Hyſtaſpis [536—516 v. C. ſind freilich nur 20 Jahre], weitere 62 Wochen, zuſammen 483 Jahre bis auf den Tod des Hohenprieſters (und Königs) Alexander (Jannäus) und die Eroberung Jeruſalems durch Pompejus. Bis zu dieſem Zeitpunkte, ſagt er, haben die Juden legitime Hoheprieſter gehabt; dieſe werden von Daniel V. 25 mit *χριστὸς ἡγούμενος* bezeichnet [3]).

c) Bei einer dritten Berechnung [4]) wird als Endpunkt der 69 Wochen die Geburt Chriſti, als Anfangspunkt die Vollendung des Tempels oder vielmehr unter Berufung

---

1) Dem. ev. 8, 2, 44. Ecl. 3, 46. Chron. ol. 86 bei Hier. ed. Migne VIII, 455.

2) Dem. ev. 8, 2, 55—79. Ecl. 3, 46, p. 155. Hier. in Dan. 9, p. 684—687.

3) Dem. ev. 8, 2, 74: *τοῦτον διαδέχεται Ἀλέξανδρος, βασιλεὺς ἅμα καὶ ἀρχιερεὺς ... εἰς ὃν συνάγεται τὰ πάντα ἀπὸ πρώτου ἔτους βασιλείας Κύρου καὶ τῆς ἀπὸ Βαβυλῶνος ἐπανόδου τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους ἔτη τετρακόσια ὀγδοήκοντα δύο* (von der Rückkehr aus Babel 536 bis zum Tode des Alexander Jannäus 78 v. C. ſind nur 458 Jahre), *οὓ προέστησαν ἀρχιερεῖς, οὓς ἡγοῦμαι χριστὸν ἡγούμενον ὑπὸ τῆς προφητείας ὀνομάζεσθαι.*

4) Dem. ev. 8, 2, 80—105. Chronicon, ol. 184 (bei Hier. ed. Migne VIII, 545). Hier. in Dan. 9, p. 687.

auf Zach. 1, 7 das zweite Jahr des Darius Hyſtaſpis (520 v. C.!) angenommen. Die Worte in V. 25 *ἐξολοθρευθήσεται χρῖσμα καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ* werden dann auf das Aufhören der legitimen Succeſſion der Hohenprieſter bezogen [1]), der folgende Satz *καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ σὺν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ* auf die unter den Herodianern und Römern in Jeruſalem herrſchende Corruption [2]).

Die Eine (70.) Woche in V. 27 wird bei dieſer (und der zweiten) Deutung als eine nicht auf die 69 unmittelbar folgende angeſehen: die erſte Hälfte derſelben iſt die $3^1/_2$ jährige öffentliche Wirkſamkeit Chriſti; in der Mitte derſelben wurde durch das Leiden Chriſti der altteſtament-

---

1) Dem. ev. 8, 2, 88: *ὁδῷ γοῦν καὶ τάξει τοῦ κατὰ τὴν ἀρχιερωσύνην χρίσματος μέχρι τῶν Ἡρώδου καὶ Αὐγούστου χρόνων διαρκέσαντος, τῆς τε διαδοχῆς τῶν πάλαι ἀρχιερέων ἐπὶ Ἀλέξανδρον τὸν Ὑρκανοῦ πατέρα περιγραφείσης, Ἡρώδης τὸν Ὑρκανὸν ἀνελὼν οὐκέτι τοῖς ἐκ πατέρων διαδόχοις ἐπιτρέψαι λέγεται τὴν λειτουργίαν, ἀλλά τισιν ἀσήμοις καὶ ἀφανέσιν ἀνθρώποις.* Zu der Ueberſetzung des Aquila: *ἐξολοθρευθήσεται ἠλειμμένος*, und des Symmachus: *ἐκκοπήσεται χριστός*, bemerkt Euſebius n. 92: *οὐ μόνος δε ἄρα ὁ Ὑρκανὸς χριστὸς ὢν καὶ τῶν πάλαι ἀρχιερέων ὕστατος ἐξεκόπη, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐκ προγόνων ἄνωθεν ἐκ τῶν προπάλαι ἀρχιερέων κατιοῦσα διαδοχὴ, αὐτό τε τὸ κατὰ νόμους χρῖσμα οὐκέτι κατὰ κρίσιν γινόμενον, ἀτάκτως δὲ καὶ συγκεχυμένως, οὐ κατὰ τὰ παρὰ Μωσεῖ νενομοθετημένα.*

2) Dem. ev. 8, 2, 101. 102: *ὡς ἀνωτέρω ὠνόμαζε χριστοὺς ἡγουμένους τοὺς ἀρχιερεῖς, τὸν αὐτὸν τρόπον μετὰ ἐκείνους καὶ τὴν ἐκείνων κατάπαυσιν οὐκ ἄλλος ἡγούμενος ἐρχόμενος ἢ ὁ δηλωθεὶς ἐξ ἀλλοφύλου γένους* (Herodes) *καὶ οἱ λοιποὶ ὅσοι καθεξῆς μετ᾽ ἐκείνους ἡγήσαντο τοῦ ἔθνους, σὺν οἷς καὶ μεθ᾽ ὧν, ὡσπερεὶ συνεργοῖς χρώμενος, ὁ μισόκαλος καὶ τῶν ἀγαθῶν φθορεὺς καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖν εἴρηται.* n. 104: *εἴποι δ᾽ ἂν τις οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καὶ τὸν Ῥωμαίων ἡγεμόνα διὰ τῶν προκειμένων δηλοῦσθαι τόν τε τούτου λαὸν, δι᾽ οὗ νομίζω σημαίνεσθαι τὰ στρατόπεδα τῶν Ῥωμαίων ἀρχόντων, ... οἳ καὶ τὴν πόλιν αὐτὴν Ἱερουσαλὴμ καὶ τὸν πάλαι ἐν αὐτῇ σεμνὸν καὶ ἅγιον νεὼν διέφθειραν.*

Digitized by Google

liche Cultus abrogirt und begann der Greuel der Verwüſtung [1]). In dieſer Trennung der 70. Woche von den 69 liegt ein radicaler Fehler beider Berechnungen, die übrigens, wie leicht zu erſehen, auch ſonſt nicht zutreffen.

d) Euſebius führt noch eine vierte Berechnung an, die ſich indeß bloß auf die 70. Woche bezieht: dieſe wird darin — ganz willkürlich — als eine Periode von 70 Jahren angeſehen, und die erſte Hälfte derſelben von der Auferſtehung Chriſti bis zur Belagerung Jeruſalems gezählt [2]).

9. An die dritte Erklärung des Euſebius ſchließt ſich Cyrillus von Jeruſalem an (Cat. 12, 19): der Anfangspunkt der 70 Wochen iſt die Vollendung des Tempelbaus im 6. Jahre des Darius (Cyrillus nennt ſtatt des Darius Hyſtaſpis den Darius Medus, gibt aber das 1. Jahr der 66. Olympiade an, was nur auf jenen paßt); von da zählt er 483 Jahre = 69 Wochen, bis zum Beginne der Herrſchaft des Herodes (Cl. 184, 4), unter welchem Chriſtus geboren wurde. Cyrillus berückſichtigt übigens nur V. 25, und erwähnt zum Schluſſe, daß es verſchiedene Deutungen der Danieliſchen Jahrwochen gebe.

10. Apollinaris von Laodicea greift wieder auf die ältere Meinung (Nr. 4) zurück, daß die letzte Woche an das Ende der Zeiten falle; um aber die 70. Woche nicht von den 69 zu trennen, nimmt er als Anfangspunkt die Geburt Chriſti (ab exitu verbi, quando Christus de

1) Dem. ev. 8, 2, 106 ff. Ecl. 3, 46. p. 161.

2) Ecl. 3, 46, p. 164. Hier. in Dan. 9, p. 688: Dicit idem Eusebius et aliam opinionem, quam ex parte non reprobat etc. So, nicht non reprobo iſt zu leſen; denn Hieronymus ſelbſt ſagt mit Recht: Sed nescio, quomodo superiores hebdomadas septem et sexaginta duas per septenos annos et hanc unam per denos, i. e. 70 annos possimus accipere.

Digitized by Google

Maria generatus est); von da zählt er 7 Wochen = 49 Jahre, während welcher das Evangelium unter den Juden verkündet wurde, darauf folgen 62 Wochen = 434 Jahre und dann tritt Elias und 3½ Jahr ſpäter der Antichriſt auf [1]). — Die Verlegung der letzten Woche an das Ende der Zeiten findet ſich auch noch ſpäter in einem dem Ammonius von Alexandrien (um 550) zugeſchriebenen Fragmente [2]).

11. Chryſoſtomus [3]) ſchließt ſich inſofern an Africanus (Nr. 6) an, als er als Anfangspunkt das 20. Jahr

1) Bei Hier. in Dan. 9, p. 689: Apollinarius autem Laodicenus omni praeteritorum se liberans quaestione, vota extendit in futurum et periculose de incertis profert sententiam. Quae si forte hi, qui post nos victuri sunt, statuto tempore completa non viderint, aliam solutionem quaerere compellentur et magistrum erroris arguere ... Asserit autem idem Apollinarius, hanc se temporum capere conjecturam, quia Africanus scriptor temporum, cujus supra expositionem posui, ultimam hebdomadam in fine mundi esse testetur, nec posse fieri, ut junctae dividantur aetates, sed omnia sibi juxta prophetiam Danielis esse tempora copulanda.

2) In einer Catene zum B. Daniel bei Mai, N. Coll. I, B, p. 52 und bei Migne, Patr. gr. t. 85. p. 1377: „ἐξολοθρευθήσεται χρῖσμα·“ ταῦτα εἰς τὸν Ἀντίχριστον ὁρᾷ, ὃς μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν ἐπ' ἐσχάτην τῶν ἡμερῶν οὐκέτι ἐᾷ χριστιανὸν ποιῆσαι βάπτισμα. „δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία·“ τοῦτο λέγει, ὅτι πολλοὺς τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν πιστῶν ἔχουσιν οἱ περὶ Ἐνὼχ πεῖσαι, μὴ πεισθῆναι τῷ πλάνῳ, ἀλλὰ δυναμωθῆναι εἰς τὸ ἀντιστῆναι αὐτῷ. ἑβδομάδα μίαν λέγει τὰ ἑπτὰ ἔτη, ἐν ᾗ Ἠλίας καὶ Ἐνὼχ ἔρχονται καὶ μενοῦσι τρία ἥμισυ ἔτη, καὶ ἔρχεται ὁ Ἀντίχριστος καὶ φονεύσει αὐτοὺς καὶ μένει καὶ αὐτὸς ἄλλα τρία ἥμισυ ἔτη, καὶ τότε ἥξει ὁ Χριστὸς τέλος λαμβάνοντος τοῦ αἰῶνος.

3) Adv. Jud. or. 5, n. 9 ff. (I, 643 ff.). Aus der Anſpielung Or. in ascens. III, 771 läßt ſich für die Deutung der Stelle nichts entnehmen. Auch die dem Chryſ. (mit Unrecht) zugeſchriebene Interpr. in Dan. (Opp. t. 6) enthält nichts von Bedeutung über unſere Stelle, auch keine meſſianiſche Beziehung derſelben.

Digitized by Google

des Artaxerxes Longimanus annimmt; von da zählt er 483 Jahre bis zum Untergange des jüdiſchen Staates (*κατασκαφή, αἰχμαλωσία*) „unter Pompejus und Veſpaſianus.“ Die meſſianiſche Beziehung der Stelle wird von ihm gar nicht hervorgehoben; er polemiſirt nur gegen die Beziehung derſelben auf die machabäiſche Zeit (von Cyrus bis auf Antiochus Epiphanes ſeien nur 394 Jahre) und behandelt die Stelle weſentlich als eine Vorherſagung einer bis zum Ende dauernden *αἰχμαλωσία* der Juden.

12. Polychronius, der Bruder des Theodor von Mopſueſtia [1], hat den richtigen Gedanken, daß der Tod Chriſti in die Mitte der letzten Woche falle, begeht aber wieder den Fehler, die 70 Wochen nicht als continuirliche zu faſſen: die erſten 7 gehen ihm von Darius Medus, dem unmittelbaren Vorgänger des Cyrus, bis auf das 9. Jahr des Darius Hyſtaſpis, in welchem der Tempel vollendet worden ſei (Darius 1 Jahr, Cyrus 30, Kambyſes 8, *οἱ μάγοι* 1, Darius 9), die 62 vom 20. Jahre des Artaxerxes bis zur Geburt Chriſti.

13. Iſidor von Peluſium ſieht, wie Chryſoſtomus, ganz von der meſſianiſchen Beziehung der Stelle ab und faßt ſie als Vorherſagung des Untergangs des jüdiſchen Volkes [2]: die 70 Wochen zählt er vom 20. Jahre des Artaxerxes bis zur Zerſtörung Jeruſalems.

---

1) Comm. in Dan. bei Mai, N. Coll. I, B, p. 16 ff. — *Ἅγιος ἁγίων* V. 24 und *χριστὸς ἡγούμενος* V. 25 iſt nach Polychr. Chriſtus *χρῖσμα* V. 26 das Prieſterthum, *κρίμα* die *βασιλικὴ εὐταξία*.

2) Epist. 3, 249 (handelt über den Satz: *ἐξολοθρευθήσεται χρῖσμα*): *βουλόμενος δεῖξαι Δανιὴλ τὴν παντελῆ τῶν Ἰουδαικῶν πραγμάτων μετὰ τὸν σταυρὸν καθαίρεσιν, ἔφη· „εξολοθρεύθησεται χρῖσμα καὶ κρίμα οὐκ ἔσται ἐν αὐτῇ,“ διὰ μὲν τοῦ χρίσματος τὴν ἱερωσύνην μηνύων, διὰ δὲ κρίματος τὴν βασιλείαν καὶ τὴν πολιτικὴν κατάστασιν.*

14. Sehr weitläufig, aber nicht ebenſo klar behandelt unſere Stelle Baſilius von Seleucia[1]. Als Anfangspunkt der 70 Wochen nimmt er die Vollendung des Baues der Mauern von Jeruſalem, die er nach Flavius Joſephus (Ant. 11, 5, 8) in das 28. Jahr des Xerxes verlegt (Joſephus läßt irrthümlich den Nehemias unter Xerxes, ſtatt unter Artaxerxes nach Jeruſalem kommen); von da zählt er 483 Jahre = 69 Wochen bis zur Auferſtehung Chriſti. Die 70. Woche ſind die ſieben erſten Jahre nach der Auferſtehung, in welchen viele Juden gläubig wurden (*δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς*); die Weiſſagung von dem Aufhören der Opfer in der Mitte dieſer Woche, meint Baſilius, ſei in Erfüllung gegangen durch das Attentat des Caligula (ein Bild des Kaiſers im Tempel aufzuſtellen), welches er ſehr confus und übertrieben ſchildert[2].

15. Am nächſten kommt der oben angeführten jetzigen Deutung Theodoret[3]. Als Anfang der letzten Woche nimmt er richtig den Beginn der öffentlichen Thätigkeit Chriſti an; bis dahin zählt er vom 20. Jahre des Artaxerxes 469 Jahre (bis zum Untergange des perſiſchen Reiches 114, von da bis Cäſar 282, von da bis zum 15. Jahre des Tiberius 73), d. i. 483 „hebräiſche" (Mond-) Jahre (vgl. Nr. 6). Die 62 Wochen zählt Theodoret bis auf Hyrcanus, unter welchem das legitime Hoheprieſter-

---

1) Oratio 38 (*ἀπόδειξις κατὰ Ἰουδαίων περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος παρουσίας*) bei Migne Patr. gr. t. 85, p. 399 ff.

2) *Εἰκόνα Αὐγούστου ἐν τῇ Ἱερουσαλὴμ ἀνέθηκε, καὶ πολλῶν πολέμων περὶ τούτου γενομένων παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἡττήσας αὐτοὺς ὁ Γάιος τὰ θυσιαστήρια αὐτῶν κατέσκαψεν κτλ.* Vgl. Döllinger, Chriſtenth. und Kirche S. 278.

3) Im Commentar z. d. St. ed. Schulze I, 1238 ff.

thum aufhörte (ἐξολοθρευθήσεται χρῖσμα — der ἡγούμενος ἐρχόμενος iſt ἡ ἀλλόφυλος βασίλεια καὶ ἡ παράνομος ἀρχιερωσύνη, vgl. Nr. 8 c. und 13). Wenn Theodoret in dieſem Punkte das Richtige nicht traf, ſo erkannte er richtig, daß der auf die Zerſtörung Jeruſalems bezügliche Schluß von V. 26 und von V. 27 über die 70 Wochen hinausgehe. Die 70. Woche iſt ihm die Zeit der öffentlichen Lehrthätigkeit Chriſti und der Wirkſamkeit der Apoſtel unter den Juden; in die Mitte dieſer Woche fällt die Aufhebung der altteſtamentlichen Opfer durch den Tod Chriſti. V. 24 wird von Theodoret ganz richtig erklärt [1]).

16. Ephräm der Syrer gibt in ſeiner Erklärung des Daniel [2]) gar keine Berechnung der 70 Wochen, erklärt aber die Stelle nach der Peſchito meſſianiſch. Der Schluß von V. 24 lautet in dieſer: „und bis auf den Meſſias, den Allerheiligſten", V. 25: „bis zur Ankunft des Königs", V. 26: „nach 62 Wochen wird getödtet werden der Meſſias . . . und die heilige Stadt wird vernichtet mit dem kommenden Könige" — Ephräm verſteht darunter wieder den Meſſias —; V. 27 erklärt er: der Meſſias wird Vielen beſtärken den Bund durch ſein Blut und die Schlachtopfer und Speisopfer abſchaffen. — Bei dem Fragmente des Jakob von Edeſſa zu V. 26, welches in der römiſchen Ausgabe des Ephräm mit abgedruckt iſt, liegt die Ueberſetzung Theodotions zu Grunde; Jakob deutet das ἐξολοθρευθήσεται χρῖσμα von dem Aufhören der legitimen Obrigkeiten der Juden durch die Thronbeſteigung des He-

1) Nur faßt er das συντελεσθῆναι ἁμαρτίαν im Sinne von: das Maß der Sünde voll machen: ἕως ἂν ἐκεῖνο τὸ ἀνόσιον καὶ φρικῶδες τολμήσῃ τόλμημα, τὸν κατὰ τοῦ σωτῆρος φημὶ σταυρόν.

2) Opp. syr. ed. Rom. I, 221.

rodes, unter welchem der Meſſias geboren wurde, und zählt die 70 Wochen von dem 2. Jahre des Darius, „des vierten Perſerkönigs“ (den er aber mit Darius Medus zu identificiren ſcheint) bis auf Herodes. — Aus einer kurzen Notiz über unſere Stelle bei *Jakob von Niſibis* [1]) läßt ſich nichts darüber entnehmen, wie er die Wochen berechnet hat.

17. Unter den *Lateinern* hat *Hieronymus* im Commentar zum Daniel die Stelle am ausführlichſten behandelt. Er beginnt mit den Sätzen: Scio de hac quaestione ab eruditissimis viris varie disputatum et unumquemque pro captu ingenii sui dixisse quod senserat. Quia igitur periculosum est, de magistrorum ecclesiae judicare sententiis et alterum praeferre alteri, dicam, quid unusquisque senserit, lectoris arbitrio derelinquens, cujus expositionem sequi debeat. Es folgen dann in wörtlichen Auszügen die Berechnungen von Africanus, Euſebius, Hippolytus, Apollinaris, Clemens Al., Origenes und Tertullian, hie und da mit einer kritiſchen Bemerkung, dann eine Auslegung der Hebraei, die mit der Bemerkung abgefertigt wird, daß die Zeit, welche darin auf 70 Jahrwochen berechnet werde, in Wirklichkeit 696 Jahre umfaſſe. Hieronymus gibt aber nicht einmal eine Rechtfertigung ſeiner neuen Ueberſetzung gegenüber der von allen bei ihm citirten ältern Auslegern benutzten. — Man darf aus dieſer eigenthümlichen Behandluug der Stelle

---

1) Sermo 16, 8, armeniſch bei *Galland*. t. 5, p. LX, in der lateiniſchen Ueberſetzung: Prophetae non sinunt te dicere, quod adhuc non venit Christus. Daniel redarguit te sermone illo, in quo dicit: Post hebdomades LXII veniet Christus et morietur et in adventu ejus destruetur civitas sanctuarii etc.

Digitized by Google

ſchließen, daß ſich Hieronymus ſelbſt über die Berechnung der Jahrwochen nicht klar geworden war. Das beſtätigt die Bemerkung im Anfange des 11. Buches ſeines ſpäter geſchriebenen Commentars zum Iſaias (p. 151), wo er wiederholt, er habe nur die Meinungen der oben genannten Schriftſteller angeführt, lectoris arbitrio derelinquens, quid de pluribus eligeret, und beifügt: Itaque quod nos verecundia fecimus judicandi et eorum honore, qui lecturi erant, quibusdam forte non placeat, qui non antiquorum opiniones, sed nostram sententiam scire desiderant. Quibus facilis responsio est, noluisse me sic unum recipere, ut viderer alios condemnare. Et certe si tanti et tam eruditi viri fastidiosis lectoribus displicent, quid de me facturi erant, qui pro tenuitate ingenioli invidorum morsibus pateo? Sin autem supradictos viros magistros ecclesiae nominavi, illud intelligant, me non omnium probare fidem, qui certe inter se contrarii sunt, sed ad distinctionem Josephi Porphyriique dixisse, qui de hac quaestione plurima disputarunt.

18. Ebenſo zurückhaltend ſpricht ſich Auguſtinus über unſere Frage aus. In der Civitas Dei (18, 34) ſagt er nur: Daniel etiam tempus, quo venturus fuerat Christus atque passurus, numero definivit annorum, quod longum est computando monstrare et ab aliis factitatum est ante nos. An andern Stellen ſeiner Werke kommt er meines Wiſſens nicht auf die Stelle zurück, und in dem ſehr intereſſanten Briefwechſel mit dem Biſchof Heſychius von Salonis (in den Jahren 418 oder 419) lehrt er im Eingehen auf dieſelbe ausdrücklich eb. Der erſte Brief des Heſychius iſt nicht erhalten: er ſcheint darin bei einer

Anfrage über die Danieliſche Stelle die Meinung geäußert zu haben, dieſelbe beziehe ſich auf die zweite Ankunft Chriſti (ſ. oben Nr. 4. 5. 10.). Auguſtinus (Ep. 197. al. 78) antwortet, er könne dieſe Anſicht nicht theilen; Heſychius möge die Abhandlung des Hieronymus, die er ihm überſende, leſen; dieſer bezeichne jene von einem Aeltern (Apollinaris) vorgetragene Anſicht als temeraria. — Heſychius antwortet (Ep. 189 al. 79) ganz richtig: Hieronymus ſtelle nur Auslegungen Anderer zuſammen; wenn er dazu bemerke, periculosum esse, de magistrorum ecclesiarum judicare sententiis et alterum praeferre alteri, — quanto magis hoc lector facere non potest, quod magister facere dubitavit? Er für ſeinen Theil begreife nicht, wie man annehmen könne, die 70 Jahrwochen ſeien mit der Geburt oder dem Leiden Chriſti abgelaufen; es heiße doch in der Weiſſagung: in dimidio hebdomadae tolletur sacrificium meum et supplicatio, desolationum interitus et ad sacrificium abominatio, und Chriſtus bezeichne Matth. 24, 15 die abominatio desolationis Daniels als etwas Zukünftiges. — Auguſtinus antwortet in dem langen Briefe de fine saeculi (Ep. 199 al. 84). In Bezug auf unſere Stelle kommen darin folgende Gedanken vor: Einige nehmen an, die Jahrwochen ſeien mit der erſten Ankunft Chriſti abgelaufen, würden aber nochmals bis zur zweiten Ankunft Chriſti verlaufen (ſ. u. Nr. 20). Eine Nöthigung, ſie auf die zweite Ankunft zu beziehen, liege nur dann vor, wenn ſich nachweiſen laſſe, daß die Weiſſagung durch die erſte Ankunft nicht erfüllt ſei (c. 7. Nr. 21). Das ſtehe aber in Widerſpruch mit der Anſicht der meiſten Ausleger, welche die Erfüllung durch die erſte Ankunft nachgewieſen hätten (c. 7. n. 19. 21). Sei die

Digitized by Google

Weiſſagung bei der erſten Ankunft wirklich erfüllt, ſo ſei die Annahme, die 70 Wochen würden auch bis zur zweiten Ankunft verlaufen, eine bloße Hypotheſe. Auf eine Berechnung der Jahre geht Auguſtinus auch jetzt nicht ein; im Uebrigen bemerkt er, augenſcheinlich ſei in Chriſtus bereits in Erfüllung gegangen: »et ungetur sanctus sanctorum«, und quod in eadem prophetia hebraei codices expressius habent, »occidetur christus et non erit ejus,« i. e. non erit ejus civitatis, quoniam sic alienatus est a Judaeis, qui eum propterea salvatorem redemtoremque suum non esse crediderunt, quia occidere potuerunt (c. 7 n. 21 [1]); auch der jüdiſche Tempeldienſt habe aufgehört: jam de templo illo sublatum est sacrificium, sublata est unctio (c. 9 n. 33). Auch was Daniel von der abominatio desolationis ſage, ſei nach Matth. 24, 15 zwar nicht vor dem Leiden und der Auferſtehung Chriſti, aber doch bei der Zerſtörung Jeruſalems in Erfüllung gegangen, könne ſich alſo nicht auf das Ende der Zeiten beziehen (c. 9 n. 31). Die Meinung, daß die Jahrwochen die Zeit von Chriſtus bis zum Ende der Welt bezeichneten, — von der Geburt oder der Auferſtehung Chriſti ſeien bereits 420 reſp. 390 Jahre verfloſſen, ſo daß das Ende der Welt in 70 oder 100 Jahren zu erwarten ſein würde —

---

1) Bei der Berufung auf die hebraei codices denkt Auguſtinus ohne Zweifel an die Ueberſetzung des Hieronymus. In der Vulgata leſen wir jetzt, wo im Hebräiſchen וְאֵין לוֹ ſteht, et non erit ejus populus, qui eum negaturus est. Nach dem Citate des Auguſtinus unterliegt es keinem Zweifel, daß Hieronymus in ſeiner Ueberſetzung bloß et non erit ejus geſchrieben hat (ſo liest auch ein Codex bei Martianay) und daß die folgenden Worte eine erläuternde Gloſſe ſind, welche Hieronymus im Commentar zum Daniel in die Ueberſetzung — wir würden ſagen: in Parentheſe — eingeſchoben hatte.

Digitized by Google

ſtimme auch nicht zu dem Ausſpruche Chriſti Apg. 1, 7: Non est vestrum scire tempora, quae Pater in sua potestate posuit (c. 9, n. 33).

19. Was ich ſonſt bei Lateinern des 5. Jahrhunderts gefunden habe, beſchränkt ſich auf eine kurze Anſpielung bei Commodianus [1]) und einige Notizen bei den Chronographen, welche vorzugsweiſe das chronologiſche Moment, freilich meiſt in ſehr unglücklicher Weiſe, hervorheben. Julius Hilarianus (um 400) deutet die Stelle gar nicht meſſianiſch [2]) und läßt die 70 Wochen in der machabäiſchen Zeit zu Ende gehen, iſt alſo inſofern ein Vorläufer der rationaliſtiſchen Ausleger des Daniel. Die 7 erſten Wochen gehen nach ihm von dem Jahre, in welchem Daniel die Offenbarung erhielt, dem erſten Jahre des Darius, den er für den zweiten Nachfolger des Nabuchodonoſor hält, bis zum Ende der 70 Jahre des Jeremias, d. h. bis zur Rückkehr der Juden aus Babylon, und in dem Satze V. 25: usque ad christum ducem hebdomades septem iſt Zorobabel der christus dux. Die 62 Wochen = 434 Jahre gehen von da bis auf Antiochus Epiphanes (von 536—175 ſind in Wirklichkeit nur 361 Jahre!). Die 70. Woche iſt ihm die Zeit der Verfolgung der Juden unter Antiochus [3]). — Sulpicius Severus (Chron. 2, 21, 8) ſetzt die consummatio restitutae urbis (Jeruſalem) in das 32. Jahr des Artaxerxes und

---

1) Carmen apol. 15, 266 (Spicil. Solesm. I. 28): Hunc sanctum sanctorum Daniel perungi designat, Et exterminari post illum chrisma regale.

2) Er ſagt ſogar: et ungeretur sanct*um* sanctorum, quod fuit in templo Dei sanctissimum ſ. o. S. 538 u. 39.

3) Chronologia s. libellus de mundi duratione c. 10 ff. Bei Galland. t. 8, Migne t. 13, 1098.

zählt von da bis zum Tode Chriſti (offenbar unrichtig) 398 Jahre; von der Wiederherſtellung des Tempels bis zur Zerſtörung deſſelben unter Veſpaſianus ſeien 483 Jahre. Praedictum id olim est a Daniele, qui ab instauratione templi usque in eversionem LX et VIIII hebdomadas futuras pronuntiaverat. — Proſper von Aquitanien [1]) ſchließt ſich an die zweite Deutung des Euſebius (ſ. oben Nr. 8, b) an und zählt die 69 Wochen von dem Tempelbau unter Darius bis auf Hyrcanus.

Ich füge noch die Berechnung bei, welche Beda Venerabilis in dem Buche de temporum ratione gibt, deſſen 7. Capitel de hebdomadibus septuaginta propheticis handelt. Beda nimmt mit Africanus an, es ſeien 490 Mondjahre gemeint und ſcheint eine Beſtätigung dieſer Meinung in dem abbreviatae sunt der Vulgata V. 24 — Beda iſt der einzige hier in Betracht kommende Schriftſteller, der die Vulgata zu Grunde legt — zu finden. Auch darin ſchließt er ſich an Africanus an, daß er das 20. Jahr des Artaxerxes als Anfangspunkt annimmt; von da zählt er 490 Mondjahre = 475 Sonnenjahre bis zum Tode Chriſti; der Anfang der 70. Woche fällt noch vor das öffentliche Auftreten Chriſti. Die auf die Zerſtörung Jeruſalems bezüglichen Sätze gehen über die 70 Wochen hinaus.

20. Die von Auguſtinus (ſ. o. Nr. 18) gerügte Anſicht von einer doppelten Beziehung der 70 Wochen ſcheint der Verfaſſer des ſog. opus imperfectum in Matthaeum [2]), bekanntlich ein lateiniſcher Arianer des 6. Jahrhunderts, gehegt zu haben. Er ſagt (hom. 49, zu Matth. 24) we-

1) Chron. I, Migne t. 51, p. 699.

2) Opp. Chrysost. ed. Migne, VI, 906.

Digitized by Google

nigſtens von der abominatio desolationis, dieſelbe bezeichne zunächſt exercitum Romanorum, quia ad desolationem redacturus fuerat judaicum cultum, dann aber auch der Antichriſt, quia multorum christianorum animas facturus est desolatas a Deo; und wenn geweiſſagt werde, in der Mitte der Woche werde das Opfer aufhören, ſo beziehe ſich das einerſeits auf die Abrogation der jüdiſchen Opfer nach der 3½jährigen Thätigkeit Chriſti, andererſeits auf die Unterbrechung des chriſtlichen Opfers während der 3½ jährigen Herrſchaft des Antichriſt.

Bei den Studien über den vorſtehend erörterten Punkt der Auslegungsgeſchichte haben ſich mir folgende allgemeinere Bemerkungen aufgedrängt.

I. Viele Angaben über die patriſtiſchen Deutungen von Bibelſtellen, welche aus einem Commentar in den anderen herübergenommen werden, bedürfen einer gründlichen Reviſion. Für die Danieliſche Stelle zeigt dieſes eine Vergleichung meiner durchaus auf Autopſie beruhenden Angaben mit denen von Reinke [1]).

---

1) Reinke hat S. 340 folgende aus Tirinus (Bade) entnommene Angaben über den terminus a quo der 70 Wochen: „Hippolytus zählt vom 20. Jahre des Exils, Orig. und Tert. von dem der Herrſchaft des Cyrus vorhergehenden Jahre, Clem. Al. vom 1. Jahre des Cyrus und Darius des Meders, Euſ. und Cyr. Jer. vom 2. Jahre des Darius Hyſtaſpis, Sulp. Sev. von Darius Nothus.“ S. 394 heißt es: „Vom Meſſias erklärt unſere Weiſſagung Chrys. orat. 5. adv. Jud., hom. de ascens. t. 3, p. 771 sqq., wo er behauptet, daß die von Daniel bezeichneten Zeiten genau erfüllt ſeien.“ S. 398: „Euſ. handelt über unſere Stelle Dem. ev. 8, 2, wo er zeigt, daß darin von 70 Jahrwochen, von der Ankunft und dem Leiden des Erlöſers und der Abſchaffung des jüdiſchen Prieſterthums und der Zerſtörung Jeruſalems und des Tempels geweiſſagt worden ſei. Hieronymus ſchreibt nach Jul. Africanus, zu Dan. 9, 24—27“ u. ſ. w. — Bei vielen an=

II. Wenn Danko (Hist. rev. N. T. p. LXXIII) unter denjenigen, welche genuinam sententiam de Christo ejusque fatis aeque ac de Hierosolymorum totiusque reipublicae hebraicae ruina praedictione ab antiquissimis temporibus explicandam susceperunt, den Verfaſſer des Barnabas-Briefes, Clemens Alex., Hippolytus, Chryſostomus u. A. ohne Unterſchied mit aufführt, ſo iſt das mindeſtens ſehr ungenau. Wenn Reinke S. 389 unter den Gründen für die meſſianiſche Erklärung von Dan. 9, 24—27 „die übereinſtimmende Erklärung der ältern Ausleger" anführt, ſo wird dieſer Ausdruck durch den folgen-

deren Bibelſtellen verhält es ſich nicht anders. Reinke bemerkt z. B. (Meſſ. Weiſſ. IV, 1, 22 ff.) zu Ezech. 9, 4: das auf die Stirn gemachte Zeichen, welches dort erwähnt wird, ſei der Buchſtabe Tav geweſen und dieſer ſei mit Bezug auf den Kreuzestod Chriſti als Rettungszeichen gewählt worden. Er fügt bei: „Die von uns gegebene Erklärung des תָו findet ſich auch bei Orig., Tert. c. Jud. Ambr. l. 1 de Abr., Aug. in dialogo altercat. ecclesiae et synagogae, Clemens l. VI Strom." Schon die Form dieſer Citate zeigt, daß ſie aus einem ältern Exegeten — hier Cornelius a Lapide — einfach herübergenommen ſind. Die meiſten ſind unrichtig. Orig. Sel. in Ez. c. 9 (III, 424) führt jene Meinung neben zwei andern an, ohne ſelbſt zu entſcheiden. In der Altercatio eccl. et syn. (Opp. Aug. ed. Migne VIII, 1131) finde ich nichts über unſere Stelle; jedenfalls iſt die Schrift nicht von Auguſtinus. Clem. Strom. l. VI, c. 11, §. 84 ſpricht von dem *T* in der griechiſchen Ziffer τιη (318) Gen. 14, 14. Dagegen hätte Reinke neben Test. c. Jud. [c. 11] c. Marc. 3, 22; Cypr. ad Demetr. c. 22, Test. 3, 22; Aug. Sermo 107, 6; Hier. in Ez. 9, 4 citiren ſollen. — Zu Ezech. 37 führen Reinke (a. a. O. S. 125) und Scholz (Theol. des A. B. II, 126) die Väter, welche die Stelle direct, und diejenigen, welche ſie indirect auf die allgemeine Auferſtehung beziehen, ohne Unterſcheidung an; jener citirt »Justinus, martyr. apoc. II«, dieſer »Justin. Apol. 2 pro Christianis« ſtatt Just. M. Apol. I, 52, Scholz auch »Aug. lib. 3 de doctrina christiana cap. 34« ſtatt Aug. de gen. ad lit. 10, 5.

Digitized by Google

den Satz: „Es findet ſich bei denſelben zwar keine Uebereinſtimmung in Bezug auf den terminus a quo« bei weitem nicht genug limitirt, und der weitere Satz: „allein ſie halten doch dieſe Stelle für meſſianiſch und verſtehen unter מָשִׁיחַ und מָשִׁיחַ נָגִיד Chriſtus" ebenſo unrichtig, wie der nächſtfolgende: „Es war dies nicht anders zu erwarten, da Chriſtus ſelbſt dieſe Weiſſagung auf ſich bezieht." — Die Exegeten ſprechen überhaupt von unanimis consensus patrum oft viel zu unbedachtſam. Daß ein ſolcher hinſichtlich des Offenbarungsinhalts der h. Schrift im allgemeinen und hinſichtlich einiger claſſiſchen Stellen, namentlich des Neuen Teſtaments, vorhanden und für den katholiſchen Exegeten maßgebend iſt, ſoll gewiß nicht beſtritten werden. Im Alten Teſtamente wird aber Jeder, welcher die patriſtiſche Literatur kennt, bei den meiſten derjenigen Stellen den unanimis consensus patrum vermiſſen, bei welchen viele ältere und auch manche neuere Exegeten kurzweg ita patres unanimiter und dergleichen Formeln anwenden [1]).

1) G. K. Mayer, die meſſian. Prophezien des Ezech. S. 7 ſagt: „Einmüthig haben die Lehrer der Kirche bis hinauf in die apoſtoliſche Zeit in jenen vier Weſen (Ezech. 1) die Sinnbilder der vier Evangeliſten erkannt ... Nichts Geringeres liegt ſolcher einmüthigen Auffaſſung zu Grunde, als eine Anleitung, in welcher die Lehrer der Kirche eine apoſtoliſche, ja eine unmittelbar göttliche erkennen mußten." Abgeſehen davon, daß es ſich hier gar nicht um eine doctrinelle Frage und nicht um die Deutung, ſondern nur um ſymboliſche Accommodation der Ezechieliſchen Viſion handelt, kann von einer Einmüthigkeit ſchon darum nicht die Rede ſein, weil die von Mayer allein angeführte, jetzt übliche Vertheilung der vier Symbole auf die vier Evangeliſten ſich erſt bei Hier. in Ez. 1, 7 und Comm. in Mth. Prol. (dann bei Eucherius, Instr. 1, 2 u A.) findet, während Iren. 3, 11, 17, Ambr. in Luc. Prol. Aug. de cons. ev. 1, 6 und Tract. in Joh. 36, 5, die Symbole anders vertheilen, der Löwe z. B. bei Irenäus Attribut des Johannes, bei Auguſtinus des Matthäus iſt.

Digitized by Google

Die Thatſache, daß hinſichtlich einer ſo wichtigen Stelle wie Dan. 9, 24 ff. ein ſo ſtarker dissensus in der patriſtiſchen Literatur hervortritt, iſt allein genügend, die Vorſtellung zu erſchüttern, als ob hinſichtlich aller irgendwie wichtigen Bibelſtellen ein in der Kirche überliefertes Verſtändniß von den Vätern bezeugt werde.

III. Eine Vergleichung der ältern Ueberſetzungen unſerer Stelle mit der des h. Hieronymus zeigt, wie ſehr das Verſtändniß der Weiſſagung durch dieſen erleichtert worden iſt und wie ſehr die Vulgata jene ältern Ueberſetzungen übertrifft. Mehrere Sätze konnten nach dem Texte Theodotions und dem aus ihm ſtammenden lateiniſchen nicht richtig gedeutet werden. In ähnlicher Weiſe iſt das volle Verſtändniß anderer meſſianiſcher Stellen in der Kirche erſt durch die Ueberſetzung des Hieronymus möglich geworden. Trotz der mangelhaften, ja unrichtigen Ueberſetzung mancher meſſianiſchen, alſo gewiß wichtigen Stellen des A. T. waren die Septuaginta und die Itala in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten als authentiſche Bibelüberſetzungen allgemein anerkannt. Mithin iſt — ſo darf man mit Vercellone ſchließen [1]) — die richtige Wiedergabe aller einzelnen Stellen nicht erforderlich, damit eine Bibelüberſetzung das Prädicat authentiſch verdiene; die der Vulgata von der Kirche beigelegte Auctorität bietet uns alſo wohl eine Garantie dafür, daß keine Stelle derſelben der geoffenbarten Lehre widerſpricht, aber nicht auch dafür, daß an jeder Stelle die Ueberſetzung den Sinn des Grundtextes genau wiedergibt.

IV. Es bedarf keines weitern Beweiſes, daß für die

---

1) Siehe Theol. Literaturblatt 1867, Sp. 405.

Digitized by Google

apologetiſche Verwendung der Weiſſagung von den ſiebenzig Jahrwochen die Deutungen und Berechnungen der Väter ſammt und ſonders nicht genügen und daß die Apologetik ſich hier — und ähnlich verhält es ſich mit andern Stellen — auf die von gewiſſer Seite mit Geringſchätzung oder Argwohn angeſehene „moderne Exegeſe“ ſtützen muß.

Digitized by Google

2.

Die Berichte des claſſiſchen Alterthums über die Religion der Juden [1]).

Von **Albert Göſer**, Repetent.

Die heidniſchen Berichte über die jüdiſche Religion enthalten zwar viel Wahres, aber es kann uns auch nicht wundern, daß das meiſte, was die Alten über jüdiſche Verhältniſſe Albernes und Bösartiges geſchrieben haben, gerade in dieſe Rubrik fällt. Denn die jüdiſche Religion war ſo ſchwer für Heiden zu verſtehen, daß man oft ganz deutlich ſieht, wie redlich manche Schriftſteller (z. B. Strabo) nach dem Verſtändniß der jüdiſchen Gotteslehre rangen und doch irrten; den jüdiſchen Cult aber konnten die Heiden unmöglich richtig beurtheilen, weil er nur durch ſeine

1) Der nachſtehende Aufſatz rührt von einem jungen Gelehrten her, den, ehe er die letzte Hand an denſelben anlegen konnte, der Tod ereilte. Da aber der Gegenſtand der Arbeit von großer Wichtigkeit, namentlich für die zeitgenöſſiſche Geſchichte des N. Teſtaments iſt, da dieſelbe jedenfalls in materieller Beziehung einen ſehr hohen Grad der Vollſtändigkeit erreicht hat, ſo glaubte ich wohl die Aufnahme des Aufſatzes nach geſchehener Durchſicht bei der Geſammtredaction der Schrift beantragen zu können. Dieſe Durchſicht habe ich ſelbſt übernommen und bemerke ausdrücklich, daß ſich dieſelbe blos auf Formelles erſtreckte und daß ſomit alles, was hier zur Veröffentlichung kommt, als das geiſtige Eigenthum des Verſtorbenen anzuſehen iſt. Aberle.

Digitized by Google

vorbereitende Stellung zum Chriſtenthum Licht erhält; ohne dieſe Erkenntniß mußten auch Judenfreundliche Männer zu dem Satze kommen, er ſei ein bombaſtiſcher Unſinn. Judenfeinde vollends hatten gerade durch die Dunkelheit des Gegenſtandes und die Geheimthuerei der Juden mit vielen Theilen ihrer Religion für ihre Abſichten leichtes Spiel, da durch den erſten Punkt allerhand ehrenrührigen Fabeln Platz gegeben war, die dann durch jenes Geheimthun einen gewiſſen Schein von Beglaubigung erhielten.

I. Allgemeines.

Den Urſprung der jüdiſchen Religion leiten die Meiſten von Moſes ab, der ſich dieſes Hebels bedient habe, um ſich des Volkes zu verſichern, theilweiſe auch von den Aegyptern — direct oder indirect —, indem die Juden Vieles von ihnen herüber genommen (eine noch jetzt vielvertretene Anſicht, in deren Dienſt Spencer ſein Werk de legg. Hebr. rit. ſchrieb), Anderes ihnen zum Trotz eingeführt hätten (zu welcher Meinung ſich namentlich Tacitus hinneigt). Daß die Juden ihr Geſetz von Gott empfangen haben oder wenigſtens empfangen haben wollen, berichtet bloß Diodor in dieſen Worten (ecl. 40): „*προσγέγραπται δὲ καὶ τοῖς νόμοις ἐπὶ τῆς τελευτῆς, ὅτι Μωσῆς ἀκούσας τοῦ θεοῦ τάδε λέγει τοῖς Ἰουδαίοις.*“ Aber Diodor ſieht hierin nur den gewöhnlichen Kniff aller großen Geſetzgeber, welche durch Vorſchieben einer göttlichen Auctorität für den Fortbeſtand ihrer Schöpfungen ſorgen wollen [1]. — Aber

1) Die betreffende Stelle bei Diodor (I, 94) lautet: *παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις Μωσῆν (λέγουσι) τὸν Ἰαῶ ἐπικαλούμενον θεὸν* (sc. *τοὺς νόμους αὐτῷ διδόναι προσποιήσασθαι*) *εἴτε θαυμαστὴν καὶ θείαν ὅλως ἔννοιαν*

außer dieſer urſprünglichen Quelle der jüd. Religion nimmt Strabo noch eine zweite, viel ſpätere an, welche die erſtere ſehr getrübt habe. Er ſagt nemlich, zu der Zeit, wo abergläubiſche Leute über die Juden geherrſcht haben, ſei jener Unſinn aufgekommen, wie „*αἱ τῶν βρωμάτων ἀποσχέσεις, ὧνπερ καὶ νῦν ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς ἀπέχεσθαι, καὶ περιτομαὶ, καὶ ἐκτομαὶ, καὶ εἴτινα τοιαῦτα ἐνομίσθη*“ (XVI, 524). Offenbar meint Strabo hier die Maccabäer, von deren Zeit an ſich das jüdiſche Weſen im Kampf gegen das griechiſche immer mehr concentrirte und iſolirte und ſo den Grund zu dem ſpätern phariſäiſchen Buchſtabendienſt legte, wenn auch die Speiſegeſetze u. ſ. w. nicht erſt damals entſtanden; auch Tacitus ſagt von jener Dynaſtie: super»stitionem fovebant« (hist. V. 8).

Anfangs galt die jüdiſche Religion für eine »superstitio barbara« (Cic. pro Flacco 28) und die Juden waren alſo eine »gens superstitioni obnoxia« (Tac. hist V. 4; 13), ganz ähnlich der ägyptiſchen Religion, mit der ſie im Allgemeinen vom ſtaatlichen Standpuncte aus in Eine Reihe geſtellt werden konnte und geſtellt wurde, wie z. B. das Decret des Tiberius (Suet. Tib. 36) beweist. Allein Tacitus ſelbſt zeichnet die gänzliche Iſolirtheit des jüdiſchen Religionsweſens ſcharf genug, wenn er die jüdiſchen Gebräuche »profanos ritus (ann. II. 85) und »novos ritus contrariosque ceteris mortalibus« nennt und fortfährt (hist. V, 4): »profana illic omnia, quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos, quae nobis incesta«. Hauptſächlich dieſe ihre Religion trug den Juden jene Epitheta

εἶναι κρίναντας τὴν μέλλουσαν ὠφελήσειν ἀνθρώπων πλῆθος εἴτε καὶ πρὸς τὴν ὑπεροχὴν καὶ δύναμιν τῶν εὑρεῖν λεγομένων τοὺς νόμους ἀποβλέψαντα τὸν ὄχλον μᾶλλον ὑπακούσεσθαι διαλαβόντας.

ein, wie die einer »gens religionibus adversa« (Tac. hist. V, 13) oder »sceleratissima gens« (Seneca bei August. C. D. VI, 11) oder »perniciosa gens« (Quint. institt. III, 7. 21) oder »gens impia« (Flor. III, 5); aus demſelben Grunde werden ſie von dem Rhetor (Ariſtides) genannt „οἱ ἐν Παλαιστίνῃ δυσσεβεῖς“ (Phot. cod. 248). Ein Beiſpiel einer ſolchen Verachtung heidniſcher Gebräuche führt Tacitus an (hist. V, 13): prodigia .... neque hostiis neque votis piare fas habet gens superstitioni obnoxia«; ein anderes bringt Plinius (H. N. XIII, 9) bei; er redet von einer Dattelart (juncei) und ſagt dann: »quos ex his honori deorum dicamus, Chydaeos (= vulgares, viles — nach Suidas s. v.) appellavit Judaea gens contumelia numinum insignis». — Man ſieht, Tacitus iſt der ärgſte Judenfeind, wenn man ihn mit den Andern vergleichen will, indem er in der jüdiſchen Religion einen Abfall vom Menſchlichen erblickt. Zwar theilen noch Viele dieſe Anſicht, aber er allein iſt offen genug, zwei Fragen, welche ſich auf dieſem Standpunkte hervordrängen mußten, ſich aufzuwerfen und ſo weit er konnte zu beantworten; wenn nämlich die jüdiſche Religion der menſchlichen Natur zuwiderläuft, wie konnte ſie überhaupt unter Menſchen Boden gewinnen und wie kann ſie fortbeſtehen, ja ſogar noch Proſelyten machen? Die erſte Frage weiß er ſelbſt nicht zu beantworten, ihm ſind die jüdiſchen Gebräuche auf irgend eine Weiſe in die Menſchheit hineingekommen (»hi ritus quoquo modo inducti ...« Hist. V, 5); daß ſie aber noch immer fortbeſtehen, ſchreibt er der Beſchaffenheit des menſchlichen Herzens, am Alten zu hängen, zu (»hi ritus ... antiquitate defunduntur« — l. c.); das Zuſtrömen immer neuer Anhänger endlich iſt ihm eben

ein Beweis für die raffinirte Schlechtigkeit der Sache, denn er ſagt: »cetera instituta sinistra foeda pravitate valuere« (l. c.), wie es bei Minutius Felix mit auffallender Aehnlichkeit vom Chriſtenthum heißt (Octav. 9): »foecundius nequiora proveniunt«; daher ſind dem Tacitus die jüdiſchen Proſelyten die allerſchlechteſten Leute (»nam pessimus quisque, spretis religionibus patriis ...« l. c.). Auch Celſus tadelt ſie alſo (Orig. c. Cels. V, 41): „*φησὶν οὖν εἰ μὲν δὴ κατὰ ταῦτα περιστέλλοιεν Ἰουδαῖοι τὸν ἴδιον νόμον, οὐ μεμπτὰ αὐτῶν, ἐκείνων δὲ μᾶλλον, τῶν καταλιπόντων τὰ σφέτερα, καὶ τὰ Ἰουδαίων προσποιουμένων.*“

Dieß iſt das allgemeine Urtheil der Heiden über die jüdiſche Religion; es iſt alſo kein günſtiges. Doch gibt es auch Schriftſteller, die, wenn ſie gleich irrten, wenigſtens die Sache objectiv darſtellen, wie Diodor im Fragmente ſeines 40. Buches; Strabo lobt ſogar ihre Theologie und das erſte (moſaiſche) Stadium ihres Cultus. Hekatäus Abderita aber bezeichnet die jüdiſche Religion, wie Demetrius Phalereus in ſeinem Briefe an Ptolmäus ſagt (Eus. pr. ev. VIII, 3), als „*ἁγνήν τινα καὶ σεμνὴν θεωρίαν.*“ Wenn dieſe Aeußerung von Hekatäus wäre, ſo wäre er allerdings der einzige Heide, welcher ſich in einer ſo vortheilhaften Weiſe über dieſen Punkt ausgeſprochen hätte. Allein man hegt gerechte Zweifel über die Aechtheit derſelben (Eus. pr. ev. ed. Migne p. 1557).

II. Ueber die Gottheit der Juden.

1. Von dem Einen räthſelhaften Gotte der Juden.

Es fehlt nicht an Schriftſtellern, welche über dieſes Kapitel Nachricht geben; aber wie langſam die Kunde vom

jüdiſchen Gotte zu den Heiden drang, beweist das Alter dieſer Schriftſteller. Varro iſt der erſte, der eine hieher gehörige Notiz bringt, ſo daß dießmal merkwürdiger Weiſe ein lateiniſcher Schriftſteller den Reigen führt. Alſo erſt relativ ſpät wiſſen die Heiden über dieſen Punkt zu berichten, wie es die Natur des Gegenſtandes mit ſich bringt; denn die religiös-bürgerlichen Gebräuche der Juden, welche die Heiden in den Synagogen und in den Judenvierteln größerer Städte ſehen konnten, müſſen in ihren Schriften bälder erwähnt werden, als dieſer rein dogmatiſche Gegenſatz gegen das Heidenthum, den die Juden immer etwas verbargen. Unter den Schriftſtellern, die Einſchlägiges berichten, ſtehen Strabo, Diodor und Tacitus oben an. Strabo ſagt (XVI, 523): „*ἔφη ἐκεῖνος* (Moses) *καὶ ἐδίδασκεν, ὡς οὐκ ὀρθῶς φρονοῦσιν οἱ Αἰγύπτιοι θηρίοις εἰκάζοντες καὶ βοσκήμασι τὸ θεῖον· οὐδ᾽ οἱ Λίβυες· οὐκ εὖ δὲ οὐδ᾽ οἱ Ἕλληνες, ἀνθρωπομόρφους τυποῦντες· εἴη γὰρ ἓν τοῦτο μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλατταν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον, καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν. Τούτου δὴ τίς ἂν εἰκόνα πλάττειν θαῤῥήσειε νοῦν ἔχον ὁμοίαν τινὶ τῶν παρ᾽ ἡμῖν; ἀλλ᾽ ἐᾶν δεῖ πᾶσαν ξοανοποιΐαν· τέμενος ἀφορίσαντας καὶ σηκὸν ἀξιόλογον τιμᾶν εἴδους χωρίς.*“ Diodor berichtet hierüber (ecl. 40): *ἄγαλμα δὲ θεῶν τὸ σύνολον οὐ κατεσκεύασε* (Moses), *διὰ τὸ μὴ νομίζειν ἀνθρωπόμορφον εἶναι τὸν θεὸν, ἀλλὰ τὸν περιέχοντα τὴν γῆν οὐρανὸν μόνον εἶναι θεὸν καὶ τῶν ὅλων κύριον.*“ Die Worte des Tacitus ſind (hist. V, 5): »Judaei mente sola unumque numen intelligunt. Profanos qui deum imaginis mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et aeternum, neque imitabile neque in-

teriturum. Igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sinunt. Non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor.« Es iſt characteriſtiſch, auf den Unterſchied zwiſchen Tacitus und Strabo hinzuweiſen, der ſich in der Art und Weiſe ihres Berichtes über ein und dieſelbe Sache geltend macht. Tacitus hat eine ſehr würdige Anſicht von dem Gotte der Juden, welche ſeinen hohen Geiſt, der an den römiſchen Göttern verzweifelte, gewiß anſprechen mußte. Aber er hat kein Wort der Anerkennung für die Juden; er iſt rein objectiv, was allerdings ſchon allein bei dem Judenfeindlichen Tacitus ein Verdienſt iſt. Strabo dagegen behandelt ſeine einſeitige Faſſung des jüdiſchen Gottesbegriffs mit einer gewiſſen Wärme und rhetoriſchen Behaglichkeit, ſeine Stelle iſt eine „vom griechiſch philoſophiſchen Standpunkt gehaltene Lobrede auf die Juden" (Müller p. 914).

Um mit dem Namen des jüdiſchen Gottes zu beginnen, ſo gibt erſt der ſpäte und in der Bibel ſehr bewanderte Celſus mehre Epitheta an, welche die Juden gebrauchten, z. B. *ὕψιστος*, *Ἀδωναὶ*, *οὐράνιος*, *Σαβαὼθ* (Orig. c. Cels. I, 24 und V, 41). Derjenige Name aber, welcher das Weſen Gottes bezeichnet, konnte den Alten nicht leicht bekannt ſein, da die Juden, wie Dio Caſſius ganz richtig ſagt (XXXVII, 17) von ihrem Gotte glaubten, „*ἄῤῥητον καὶ ἀειδῆ αὐτὸν εἶναι.*" cf. Plut. symp. IV, 9. 6. — cf. p. 156 inf. Denn der Name Jehova war, nach den Worten Philo's, ein *ἄῤῥητον.* cf. Petavii dogmata t. I, l. VIII. c. 9. Um ſo überraſchender iſt es, daß Diodor ſagt, der Gott der Juden heiße *Ἰαῶ* (I, 94), wie Jehovah ſehr häufig ausgeſprochen wurde (Bochart. Hieroz. I, 207).

Digitized by Google

Was am jüdiſchen Gotte vor Allem auffiel, war ſeine Einheit, worüber ſich außer den oben angeführten Schriftſtellern auch Dio Caſſius von ächt heidniſchem Standpunkte aus alſo erklärt (XXXVII, 17): „τῶν μὲν ἄλλων θεῶν οὐδένα τιμῶσιν (Ἰουδαῖοι), ἕνα δέ τινα ἰσχυρῶς σέβουσιν,“ und Celſus ſagt (Orig. c. Cels. I, 24), „ὅτι οἱ αἰπόλοι καὶ ποιμένες (Judaei) ἕνα ἐνόμισαν θεόν,“ fügt aber dann ganz geringſchätzig hinzu „καὶ πλεῖον οὐδὲν ἔγνωσαν.“ Cäcilius ſpricht ſich hierüber bei Minutius Felix (Octav. 10) alſo aus: »Judaeorum sola et misera gentilitas unum et ipsi deum ..... coluerunt.« Aber ein ſolcher Gott ohne olympiſche Götterfamilie, ohne Feſte und Hofſtaat, wie ſie Jupiter hatte, mußte den Heiden höchſt verlaſſen und einſiedleriſch vorkommen; daher iſt der Gott der Chriſten und Juden dem Cäcilius ein »deus unicus« (Anſpielung auf das Beiwort Gottes בדד in Deuteron. 32, 12) »solitarius [1]), destitutus« (l. c.).

Eine zweite Eigenthümlichkeit des jüdiſchen Gottes iſt deſſen Bildloſigkeit; und dieſe wird von allen hieher gehörigen Schriftſtellern betont. Schon Varro ſagt Aug. C. D. IV, 31, 2: »antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacra coluisse. »Quodsi adhuc, inquit, mansisset, castius dii observarentur.« Cui sententiae suae testem adhibet inter cetera etiam gen-

1) Dieſes Beiwort solitarius im ſtricteſten Sinn genommen wurde das Schlagwort für den abſtracten Monismus im göttlichen Weſen, den chriſtliche Irrlehrer dadurch herzuſtellen ſuchten, daß ſie die zweite und dritte Perſon in der Gottheit von dem göttlichen Weſen ausſchloßen. Daher polemiſirt Gennadius Maſſ. gegen jenes Beiwort (de ecclesiast. dogm. 10, 4): non tamen (credamus, Deum esse) solitarium, ut praesumunt Praxeas, et Sylvanus, Pentapolitana illa doctrina. (cf. Tert. adv. Prax. 21; Greg. Naz. de fide Nicaena.)

Digitized by Google

tem Judaeam; nec dubitat eum locum ita concludere, ut dicat, qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos civitatibus suis et metum dempsisse et errorem addidisse.« Wie ausführlich Strabo und Diodor hierüber ſind, zeigen die obigen Stellen. Darauf geht auch die Nachricht des Dio Caſſius, daß die Juden ihren Gott für unſichtbar (ἀειδῆ) halten.

Dieß ſind ſo zu ſagen die äußerlichen Eigenthümlichkeiten der jüdiſchen Gottheit, über welche die alten Schriftſteller ziemlich einig ſind. Aber in Beziehung auf das Weſen blieb ihnen dieſer Gott ein Räthſel, ein »incertus deus« (Luc. Phars. II, 392) oder »incertum numen“ (Trebell. Poll. — Claud. 2), wie dieſe Schriftſteller freimüthig eingeſtehen, Dio Caſſius aber anzudeuten ſcheint mit den Worten: »ἕνα δέ τινα (θεὸν) σέβουσιν (Ἰουδαῖοι)« — XXXVII, 17. Aehnliches beſagt die Frage des Cäcilius (Minuc. Fel. 10): »Unde, vel quis aut ubi Deus unicus ...« Und wirklich war es für einen Heiden faſt unmöglich, ſich Einen perſönlichen Gott vorzuſtellen, daher denn auch diejenigen über dieſen ſchwierigen Punkt das Richtigſte haben, welche am allgemeinſten davon ſprechen. So ſind die negativen Beſtimmungen des Tacitus vollſtändig richtig (»summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum«); ebenſo die des Diodor, daß die Juden nicht glauben, „ἀνθρωπόμορφον εἶναι τὸν θεόν.“ Aber ſobald man dieſen allgemeinen Rahmen einen poſitiven Inhalt geben wollte, verfielen die meiſten in einen gewiſſen Pantheismus, wie Diodor unmittelbar auf die oben angeführte Beſtimmung hin ſagt, der die Erde umgebende Himmel ſei Gott, ebenſo wie Strabo an der obigen Stelle. Und dieſe Anſicht, der Gott der Juden ſei der Himmel, wiederholt

Digitized by Google

ſich ſpäter ſehr häufig als Vorwurf gegen die Juden; ſo in dem Verſe des Petronius Arbiter (fragm. XXXV);

»Judaeus licet . . . .
. . . . coeli summas advocet auriculas.«

Ganz plump ſpricht dieß Juvenal aus (Sat. XIV, 97):

»Nil praeter nubes et coeli numen adorant« (die jüdiſchen Proſelyten). Daher nimmt man wohl mit Recht an, Juvenal habe, indem er die jüdiſche Wahrſagerin eine »summi fida internuntia coeli« nennt (VI, 445), auf dieſen vermeintlichen Brauch der Juden angeſpielt. Sehr ſcharf und unzweideutig behauptet dieß auch der Heide Celſus und gerade bei ihm iſt dieſer Irrthum am auffallendſten, weil er das jüdiſche Weſen und die hl. Schrift genau kannte, und was unſern Punkt anbelangt, ſogar die gebräuchlichen Epitheta Gottes anführt, von denen freilich die meiſten, wie *ὕψιστος*, *οὐράνιος* und auch *Σαβαὼθ* (als Gott der Sternenheere) direkt zu dem Glauben verleiten konnten, die Juden verehren den Himmel. So ſpricht er (Orig. c. Cels. V, 41) von einem Dogma der Juden über den Himmel (*τὸ περὶ τοῦ οὐρανοῦ δόγμα ἴδιον*“) und erklärt ſich ſelbſt näher hierüber bei Origenes c. Cels. V, 6, wo er von der Verehrung des Himmels von Seite der Juden und von ihrer Inconſequenz hierin in folgender Weiſe handelt: „*πρῶτον οὖν τῶν Ἰουδαίων θαυμάζειν ἄξιον, εἰ τὸν μὲν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἐν τῷδε ἀγγέλους σέβουσι, τὰ σεμνότατα δὲ αὐτοῦ μέρη καὶ δυνατώτατα, ἥλιον καὶ σελήνην, καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας, ἀπλανεῖς τε καὶ πλανήτας, ταῦτα παραπέμπουσιν· ὡς ἐνδεχόμενον, τὸ μὲν ὅλον εἶναι θεὸν, τὰ δὲ μέρη αὐτοῦ μὴ θεῖα.*“ Bei der Verbreitung dieſes Irrthums könnte es ſcheinen, daß auch die ſogenannten Coelicolae niemand

Digitized by Google

anders ſeien als Juden. Dieſe werden nemlich in zwei Geſetzen erwähnt, cod. Theod. lib. XVI, tit. V (de haereticis) lex 43 (vom Jahre 408) und ebendaſelbſt tit. VIII (de Judaeis, Coelicolis et Samaritanis) lex 19 (vom Jahre 409). Allein ſchon aus den Titeln dieſer Rubriken erhellt, daß hier Coelicolae nicht Juden im Allgemeinen ſind; denn von ihnen werden die Judaei und Samaritani unterſchieden. Es war vielmehr eine eigene Sekte, die zur Zeit des Honorius entſtand; denn im erſten Geſetz (vom Jahr 408) heißt ihre Lehre ein dogma novum; und dasſelbe beſagt das zweite Geſetz, das mit den Worten beginnt: »Coelicolaram nomen inauditum quodammodo novum crimen superstitionis vindicavit.« Ihrer Lehre nach ſcheinen ſie ſogar an das Chriſtenthum angeſtreift zu haben (ſiehe darüber die dissertatio Gothofredi, codex Theod. tom. VI. p. 258).

Man darf ſich billig fragen, woher denn dieſer ſo conſtante Irrthum, der Himmel ſei der Gott der Juden, komme. Eine theilweiſe Antwort liegt ſchon in dem, was oben von Celſus geſagt wurde. Dazu kommt, daß der Gott der Juden nicht blos ſolche zweideutige Epitheta hatte, wie *οὐράνιος*, ſondern daß auch im jüdiſchen Sprachgebrauch das Wort *οὐρανὸς* öfters für „Gott" vorkommt, z. B. Matth. 21, 25., Luc. 15, 18. Im alten Teſtament aber kehrt der Ausdruck deus coeli ſehr häufig wieder z. B. Eſra 1, 2; 7, 12, 21 u. ſ. w. Damit zu verbinden iſt als zweiter Punkt die Gebetsweiſe der Juden, indem die Juden bei dieſem Acte zum Himmel emporblickten; und darauf iſt das Hauptgewicht zu legen, weil Juvenal und Petronius ausdrücklich von einem adorare des Himmels ſprechen und auch Celſus auf dieſe Erklärungsweiſe jenes

Irrthums hinweist. Dieſer macht nemlich den Juden ihre Originalität in Betreff des „δόγμα περὶ οὐρανοῦ“ damit ſtreitig, daß er neben dem Sprachgebrauch der Perſer, die ebenfalls den Himmel Gott heißen, auf deſſen äußere Verehrung von Seite der Perſer aufmerkſam macht (cf. unten).

Aber auch in der unklaren und falſchen Auffaſſung des jüdiſchen Gottes von Seite der Heiden hatte derſelbe doch immer noch ſo viel Auffallendes, daß faſt alle Schriftſteller gerne hierin der Juden Originalität erkennen. So ſetzt ſie Tacitus in dieſer Beziehung den Aegyptern direkt entgegen mit den Worten (hist. V, 5): »Aegyptii pleraque animalia effigiesque compositas venerantur, Judaei mente sola unumque numen intelligunt,« wo er zugleich durchblicken läßt, daß die Juden dieß nur thun, um ihrem Haſſe gegen die Aegypter Ausdruck zu geben, wie ſie ihnen zum Troz auch ihre heiligen Thiere (Widder und Ochſen) als Schlachtopfer darbringen.

Strabo a. a. O. unterſcheidet ſie gerade durch ihren eigenthümlichen Gott von Aegyptiern, Libyern und Griechen. Dio Caſſius ſieht darin mit Recht die hauptſächlichſte Verſchiedenheit der Juden von den übrigen Völkern (XXXVII, 17): „κεχωρίδαται (Judaeorum gens) δὲ ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων ἔς τε τὰ ἄλλα τὰ περὶ τὴν δίαιταν πάνθ’, ὡς εἰπεῖν, καὶ μάλισθ’ ὅτι τῶν θεῶν ... ἕνα .. σέβουσιν.“ Dieſelbe Anklage erhoben ſchon lange vorher Poſidonius und Apollonius Molo, von denen Joſephus ſagt (c. Ap. II, 7): »accusant quidem nos, quod nos eosdem deos cum aliis non colimus.« Allein ſchon Hadrianus in ſeinem Briefe bei Vopiscus — Saturn. 2 — ſcheint anderer Anſicht zu ſein. Sein Urtheil über den Gott der Juden und Chriſten lautet: «unus ille deus nullus est. Hunc Christiani,

Digitized by Google

hunc Judaei, hunc omnes venerantur et gentes.« Viel entſchiedener und unzweifelhafter ſtellt Celſus die Behauptung auf, daß die Juden in Bezug auf die Einheit ihres Gottes ebenſo wenig Eigenthümliches haben, als in andern Dingen (z. B. Beſchneidung, Speiſegeſetze); der ganze Unterſchied zwiſchen den Juden und den übrigen Völkern in Betreff ihres Gottes ſei bloß ein Namensunterſchied. Er behauptet (Orig. c. Cels. I, 24), „*ὅτι οἱ αἰπόλοι καὶ ποιμένες ἕνα ἐνόμισαν θεὸν εἴτε ὕψιστον εἴτ' Ἀδωναί, εἴτ' οὐράνιον, εἴτε Σαβαὼθ εἴτε καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως χαίρουσιν ὀνομάζοντες τόνδε τὸν κόσμον· καὶ πλεῖον οὐδὲν ἔγνωσαν· καὶ ἑξῆς δέ φησι* (Celsus), *μηδὲν διαφέρειν, ᾧ παρ' Ἕλλησι φερομένῳ ὀνόματι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν καλεῖν ἢ Δία ἢ τῷ δεῖνι (φέρ' εἰπεῖν) παρ' Ἰνδοῖς, ἢ τῷ δεῖνι παρ' Αἰγυπτίοις.*" Denſelben Gedanken führt Celſus an einer anderen Stelle aus, wo er gegen den Anſpruch der Juden auftritt, daß ihr Gott ſeinem ganzen Weſen nach ein origineller ſei, und hier kämpft er allerdings vergebens, weil er das Weſen jenes Gottes ganz falſch (pantheiſtiſch) auffaßte. Er ſagt von den Juden (Orig. c. Cels. V, 41): „*εἰ δ' ὥς τι σοφώτερον εἰδότες σεμνύνονται, . . . ἤδη ἀκηκόασιν (Ἰουδαῖοι), ὅτι οὐδὲ τὸ περὶ οὐρανοῦ δόγμα ἴδιον λέγουσιν· ἀλλ' ἵνα πάντα ἐάσω, καὶ Πέρσαις (ὥς πού δηλοῖ καὶ Ἡρόδοτος) πάλαι δεδογμένον· νομίζουσι, γάρ, φησί, Διῒ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν οὐρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες· οὐδὲν οὖν οἴομαι διαφέρειν διὰ ὕψιστον καλεῖν ἢ Ζῆνα, ἢ Ἀδωναῖον, ἢ Σαβαώθ, ἢ Ἀμμοῦν (ὡς Αἰγύπτιοι) ἢ Παπαῖον (ὡς Σκύθαι).*" Warum aber gerade Celſus die Juden in dieſer Beziehung bekämpft, erklärt ſich aus den Verhältniſſen ſeiner Zeit, weil ſpäter,

Digitized by Google

namentlich dem jungen Chriſtenthum gegenüber, die Juden alleinige Selbſtändigkeit und Eigenthümlichkeit für ihre Religion in Anſpruch genommen haben mögen (cf. Röm. 2, 17—20).

2. Der Gott der Juden iſt Saturn.

Nicht alle Schriftſteller ſtehen auf jenem ziemlich richtigen Standpunkte über den ſo eben die Rede war. Gewiſſe uns unbekannte Schriftſteller müſſen als den jüdiſchen Hauptgott den Saturn angeſehen haben. So berichtet Tacitus, daß manche die Feier des Sabbats als dem Saturn zu Ehren geſchehend anſehen (hist. V, 4). Es ſind dieß ohne Zweifel dieſelben, welche auch die Juden Creter (Idäer) nennen, die, wegen des Kronosdienſtes von da vertrieben, nach Judäa kamen. Hier wird alſo ganz klar der phöniziſche Bel (= Saturn; denn *Βῆλον εἶναι Κρόνον* — ſagt Eupolemus bei Euseb. pr. ev. IX, 18) auf die Juden übertragen nach der bekannten Verwechslung von Phönikern und Juden. — Hieher gehört auch, daß die Aegypter vor Manetho den Typhon, der ja nur die andere böſe Seite von Saturn iſt, zum Vater des Hieroſolymus und der Juden machten. Und eine ähnliche Combination, aus einer alten Theokraſie hervorgegangen, iſt die, nach welcher Kronos bei den Phönikern (Juden) Israel heiße, wodurch wiederum Moloch-Kronos zum Gotte der Juden gemacht wird. Und in der That billigen dieſe Anſicht viele Gelehrte: Daumer ſchrieb ein Buch mit der Aufſchrift: „Der Feuer- und Molochdienſt der alten Hebräer als urväterlicher, legaler und orthodoxer Cultus der Nation" (Braunſchweig 1842); — aber ſeine Anſicht wurde von competenten Richtern verworfen. Etwas be-

Digitized by Google

ſcheidener ſagt Vatke (Rel. des A. T. S. 190 ff. 245 u. 685), die Israeliten hätten während des ganzen Zugs durch die arabiſche Wüſte und auch ſpäter noch den Saturn als Nationalgott durch Thier- und Menſchenopfer verehrt. Noch mehr beſchränkt Movers dieſe Behauptung, indem er beweist (I, 314), daß „die höchſte Gottheit aller ſemitiſchen Völker, El, urſprünglich dieſelbe war, welche auch von den Juden verehrt wurde ....“ Im Moſaismus finden ſich mancherlei Anlehnungen an den Cult des El: die Weihung des erſten Wochentages, der im ganzen vordern Aſien dem Saturn heilig war, als des Sabbats, die Sitte der Beſchneidung, ein Prärogativ gegen die dem Saturn zu Ehren geſchehenen Exſectionen, die auch im Moſaismus noch heilige Siebenzahl: dieſes und anderes ſetzt gewiß voraus, was der Prophet Amos (5, 26) ausdrücklich berichtet, daß die Iſraeliten den Saturn oder Chijun in Aegypten verehrt haben; weitere Belege hiefür zählt er S. 318 und 319 auf.

3. Die Juden verehren den Bachus.

Dieſer Irrthum, der höchſte Gott der Juden ſei Bacchus, war verbreiteteter, als derjenige, von welchem im vorhergehenden die Rede war. Schon bei Claudius Iolaus begegnet uns der Stammvater der Juden unter den Begleitern des Dionyſius („*Ἰουδαία .. ἀπὸ Ἰουδαίου Σπάρτωνος, ἐκ Θήβης μετὰ Διονύσου ἐστρατευκότος*“ — Steph. Byz. s. v. *Ἰουδαία*). Eine ähnliche Andeutung liegt auch in dem Berichte des Pauſanias, der in Judäa das Grab eines Silenus geſehen haben will; wir leſen bei ihm (VI, 24): „*θνητὸν δὲ εἶναι τὸ γένος τῶν Σιληνῶν, εἰκάσαι τις ἂν μάλιστα ἐπὶ τοῖς τάφοις αὐτῶν· ἐν γὰρ τῇ*

Ἑβραίων χώρᾳ Σιληνοῦ μνῆμα." Ganz offen ausgeſprochen und umſtändlich bewieſen wird aber die Behauptung, daß Bacchus der Hauptgott der Juden ſei, bei Plutarch; nachdem nemlich ein gewiſſer Lamprias (Sympos. IV, quaest. 5) angedeutet hat, die Juden verachten das Schweinefleiſch deßwegen, weil Adonis, der für identiſch mit Dionyſos gelte, von einem Schweine ſei getödtet worden, fragt Symmachus (quaest. 6): „ἆρα σὺ τὸν πατριώτην θεὸν, ὦ Λαμπρία, εὔιον ὀρσιγύναικα μαινομέναις ἀνθέοντα τιμαῖσι, Διόνυσον, ἐγγράφεις καὶ ὑποποιεῖς τοῖς Ἑβραίων ἀποῤῥήτοις; ἢ τῷ ὄντι λόγος ἐστί τις, ὁ τοῖτον ἐκείνῳ τὸν αὐτὸν ἀποφαίνων;" Statt des angeredeten Lamprias ergreift nun Möragenes, ein in die Atheniensiſchen Dionyſien Eingeweihter das Wort und ſagt zu Symmachus: „ἔα τοῦτον· ἐγὼ γὰρ Ἀθηναῖος ὢν ἀποκρίνομαί σοι καὶ λέγω, μηδένα ἄλλον εἶναι· καὶ τὰ μὲν πολλὰ τῶν εἰς τοῦτο τεκμηρίων μόνοις ἐστὶ ῥητὰ καὶ διδακτὰ τοῖς μυουμένοις παρ' ἡμῖν ἐς τὴν τριετηρικὴν παντέλειαν· ἃ δὲ λόγῳ διελθεῖν οὐ κεκώλυται πρὸς φίλους ἄνδρας, ἄλλως τε καὶ παρ' οἶνον ἐπὶ τοῖς τοῦ θεοῦ δώροις, ἂν οὗτοι κελεύωσι, λέγειν ἕτοιμος." Und nun beweist er auf den Wunſch der Tiſchgenoſſen ſeine Theſe aus den Feſten der Juden, aus der Kleidung des jüdiſchen Hohenprieſters und den jüdiſchen Opfern; mit welchem Recht er dieß thue, werden wir ſpäter ſehen, wo von jenem einzelnen Punkte die Rede ſein wird. Doch iſt uns die Beweisführung des Möragenes nicht ganz erhalten geblieben, da jene Unterſuchung nur verſtümmelt auf uns kam. Uebrigens findet ſich ein Abriß davon bei Tacitus, der offenbar mit Bezug auf Plutarch ſagt (hist. V, 5): »quia sacerdos eorum (Judaeorum) tibia tympanisque concinebant, hedera vinciebantur vitisque aurea

Digitized by Google

templo reperta, Liberum patrem coli, domitorem orientis, quidam arbitrati sunt, nequaquam congruentibus institutis, quippe Liber festos laetosque ritus posuit; Judaeorum mos absurdus sordidusque.« Es iſt dieß eines der höchſt ſeltenen Beiſpiele, daß ein Heide in Betreff deſſen, was er über die Juden bei andern Heiden vorfand, Kritik übte. Dieſe fiel in dieſem Punkte bei Tacitus negativ aus; wir ſtimmen ihm natürlich darin bei, daß der Gott der Juden nicht Bacchus ſei, aber unſere Sache iſt es zu zeigen, wie dieſe Anſicht entſtehen konnte.

Aus der Frage des Symmachus: „*ἆρα σὺ τὸν .... Διόνυσον ἐγγράφεις καὶ ὑποποιεῖς τοῖς Ἑβραίων ἀποῤῥήτοις;*“ und der Antwort des Möragenes erhellt klar, daß man glaubte, die Athenienſer und Hebräer haben gemeinſame *ἄῤῥητα*; denn eine Frage in Betreff der *ἄῤῥητα* kann nur der in die Athenienſiſchen Dionyſien eingeweihte Möragenes beantworten (wenigſtens behauptet er dieß). Dieſe gemeinſamen *ἄῤῥητα* bezogen ſich aber auf einen gleichlautenden Gottesnamen; denn gleich darauf heißt es bei Plutarch, daß die Juden einige Tage nach dem Laubhüttenfeſt ein anderes feiern, das ſie, nicht verblümt, ſondern geradezu („*οὐκ ἂν δι' αἰνιγμάτων, ἀλλ' ἄντικρυς*“) das Feſt des Bacchus nennen. Es muß daher Bacchus einen Namen gehabt haben, der mit dem *ἄῤῥητον* der Hebräer — יהוה — zuſammenhing. Und in der That ſcheinen die Beinamen des Dionyſos *Ὕας* und *Εὔϊμος* oder *Εὔας*, *Ἰήιος* mit חוים zuſammenzuhängen. Noch deutlicher findet ſich die Wurzel von יהוה in *Ιακχος*, dem Freudenruf bei der Geburtsfeier des Dionyſos; und Movers vermuthet, daß dieſes das *ἄρρητον* ſei, das abſichtlich in *Βάκχος* entſtellt wurde (I, 547). Die übrigen Gründe, welche eine

derartige Anſicht wahrſcheinlich machen konnten, haben Plutarch und Tacitus ziemlich ausführlich dargelegt. Namentlich muß der Feſtruf der Leviten beim Tempelgeſang unter Poſaunenſchall: Hallelu — Jah — den Heiden ſehr ähnlich vorgekommen ſein mit dem ἴα, dem wiederholten Rufe bei den Trieterien. Ebenſo mußte der goldene Weinſtock in einem Tempel ſehr auffallen, wo ſonſt kein Bild war.

III. Weitere Gegenſtände göttlicher Verehrung bei den Juden.

1. Die Engel.

Dieſen Punkt behandelt allein Celſus. Er ſagt, daß ſie ſich nach der Vorſtellung der Juden im Himmel befinden (Orig. c. Cels. II, 6): *„πρῶτον οὖν τῶν Ἰουδαίων θαυμάζειν ἄξιον, εἰ . . . τοὺς ἐν τῷδε (οὐρανῷ) ἀγγέλους σέβουσιν.“* Daß aber die Engel von den Juden verehrt werden, behauptet Celſus auch bei Origenes (I, 26), wo es heißt: *„φησὶ δὲ ὁ Κέλσος, αὐτοὺς (Ἰουδαίους) σέβειν ἀγγέλους καὶ γοητείᾳ προσκεῖσθαι.“* Dieſe Anſicht kam wohl daher, daß die jüdiſchen Zauberer ſich in ihren Beſchwörungen der Namen der größten und mächtigſten unter den guten Engeln bedienten und ſie gleichſam zur Hilfe wider die böſen Geiſter anriefen, welche ſie bändigen wollten. Dieß ſah einer Anbetung der Engel ganz ähnlich. So erklärt Mosheim (Orig. c. Cels. p. 63, not. 1) die Sache und gewiß mit Recht, wie aus der unmittelbaren Zuſammenſtellung der *ἄγγελοι* mit der *γοητεία* der Juden erhärtet wird. Uebrigens wirft ihnen Celſus in Betreff ihrer Engelverehrung dieſelbe Halbheit vor, wie bei der Verehrung ihres Gottes (des Himmels). Er findet es

Digitized by Google

ſehr auffallend, „*τοὺς μὲν (ἀγγέλους) ἐν σκότῳ ποῖ ἐκ γοητείας οὐκ ὀρθῆς τυφλώττουσιν, ἢ δι' ἀμυδρῶν φασμάτων ὀνειρώττουσιν, ἐγχρίμπτειν λεγομένους, εὖ μάλα θρησκεύειν· τοὺς δ' εὐαργῶς οὕτω καὶ λαμπρῶς ἅπασι προφητεύοντας, δι' ὧν ὑετούς τε καὶ νέφη, καὶ βροντὰς (ἃς προσκυνοῦσι) καὶ ἀστραπὰς, καὶ καρποὺς, καὶ γονὰς ἁπάσας ταμιεύεσθαι, δι' ὧν αὐτοῖς ἀνακαλύπτεσθαι τὸν θεὸν, τοὺς φανερωτάτους τῶν ἄνω κήρυκας, τοὺς ὡς ἀληθῶς οὐρανίους ἀγγέλους, τούτους ἡγεῖσθαι τὸ μηδέν.*“ Was die Wirkſamkeit der Engel betrifft, ſo weiß Celſus, daß ſie von Gott den Menſchen als Boten ſeines Willens zugeſchickt werden; dieſes deutet er bei Origenes (V, 41) an, wo er über die Juden loszieht, welche ſich rühmen, „*πέμπεσθαι μόνοις αὐτοῖς ἐκεῖθεν* (von Gott) *ἀγγέλους, ὅτι δή τινα μακάρων χώραν λαχοῦσιν.*“ Die Erſcheinungsweiſe der Engel hat Celſus in der oben angeführten Stelle (V, 6): „*τοῖς μὲν ἐν σκότῳ . . . κ. τ. λ.*“ angedeutet und lächerlich gemacht.

2. Der Eſelscult der Juden.

Unter den Schriftſtellern, die uns erhalten ſind, berichtet dieſen Punkt Diodorus Sikulus in einer ziemlich unſchuldigen Form. Er läßt nämlich die Freunde des Antiochus Sidetes von ſeinem Ahnen Antiochus Epiphanes erzählen, dieſer ſei in das Heiligthum der Juden eingedrungen und fährt fort (XXXIV, 1): *εὑρὼν δὲ (Ἀντίοχος Ἐπιφ.) ἐν αὐτῷ (ἀδύτῳ) λίθινον ἄγαλμα ἀνδρὸς βαθυπώγωνος, καθήμενον ἐπ' ὄνου, μετὰ χεῖρας ἔχον βιβλίον, τοῦτο μὲν ὑπέλαβε Μωσέως εἶναι.*“ Viel unverſchämter iſt der Aegypter Apion, von welchem Joſephus erzählt (c. Ap. II, 7): „in sacrario Apion praesumsit edicere:

Asini caput collocasse Judaeos et id colere ac dignum facere tanta religione: et hoc adfirmat fuisse depalatum, dum Antiochus Epiphanes et exspoliasset templum et illud caput invenisset ex auro compositum multis pecuniis dignum.“ Ebenſo ſagt Suidas von Damokritus (s. vv. *Δαμόκριτος* und *Ἰούδας*): „*Δαμόκριτος ἱστορικός, περὶ Ἰουδαίων· ἐν ᾧ φησιν ὅτι χρυσῆν ὄνου κεφαλὴν προσεκύνουν.*“ Auch Tacitus berichtet dieß als eine Thatſache, welche er aber noch begründet mit den Worten (hist. V, 4): „effigiem animalis, quo monstrante errorem sitimque depulerant, penetrali sacravere,“ wie Plutarch ganz ähnlich in jener von Tacitus oft benützten quaestio V des 4. Buchs der Tiſchgeſpräche von den Juden erzählt: „*τὸν ὄνον ἀναφήναντα πηγὴν αὐτοῖς ὕδατος τιμῶσιν.*“ Der Judenhaß verleitete den Tacitus, auch dieſe Schmähung auf die Juden zu werfen und ließ ihn ſogar den offenen Widerſpruch zwiſchen dieſer Stelle und hist. V, 9 vergeſſen; denn daß hier ein Widerſpruch herrſche, bemerkte ſchon Tertullian ganz richtig (apol. 16), und dies kann nicht geläugnet werden, wenn man auch die Behauptung, daß Tacitus mit der angegebenen Anſicht ſich noch einmal (V, 5 — wo er über das Weſen des jüdiſchen Gottes ſpricht) widerſpreche, mit den Bipontinern (praef. §. XII) durch folgende Erklärung der in Frage ſtehenden Stelle (V, 4) zurückweiſen kann: „penetrali sacrare nil aliud est, quam ad immortalem rei, quam fama tulerit, memoriam in sacrario reponere.“ — Dieſes ſind die Stellen, welche ganz unzweideutig dieſen Irrthum enthalten; es iſt aber bei der Verbreitung deſſelben ganz natürlich, daß man manche Dunkelheiten in alten Schriftſtellern auf dieſe Weiſe aufhellen wollte. So gehört nach Voſſen's Erklärung die

Digitized by Google

ſchwierige Stelle bei Martial (IX, 94) hieher, wo von den Eidesformeln der Juden die Rede iſt. Martial redet dort einen Juden an: „jura . . . per Anchialum;“ Voß lieſt ancharium (=Eſel). Auf dieſelbe Weiſe emendirt man Florus (III, 5) und lieſt: vidit (Pompejus) illud grande impiae gentis arcanum sub aureo uti cillo“ („κίλλον τὸν ὄνον οἱ Δωριεῖς“ ap. Poll. VII, 13), wo die gewöhnliche Lesart „coelo“ iſt (ähnlich lieſt Halm cf. unten). Ganz dieſelbe Veränderung machte man auch in dem ſchon angeführten Verſe des Petronius, ſo daß er lautet:

«Judaeus licet . . . .
. . . cilli summas advocet auriculas»,

eine des Gegenſatzes wegen ſehr geiſtreiche Lesart.

Bei dieſem Irrthume oder bei dieſer Lüge, welche auch über die Chriſten ausgeſprengt wurde (Tertull. apol. 16; Min. Fel. IX), können wir die Urheber ziemlich weit hinauf verfolgen. Joſephus ſagt (c. Ap. II, 7), daß Apion ſeine meiſten Lügen dem Apollonius Molo und Poſidonius verdanke, ein Grund, warum Apion's Zeugniß oben angeführt wurde und warum man die zwei genannten Judenfeinde als die Väter der fraglichen Anſicht anzuſehen hat, beſonders da auch Plutarch und Diodor (in ſeinem 34. Buche) den Poſidonius häufig benützten (Müller S. 908).

Aber wie konnten die Heiden zu dieſem Irrthume kommen? Denn dafür müſſen wir die Nachrichten von dem Eſelscultus der Juden halten, obwohl ein deutſcher Gelehrter behauptet, daß in Iſrael neben dem altorthodoxen menſchenfreſſeriſchen Molochsdienſt (cf. oben) ein Eſelscultus des Gottes Baal-Peor exiſtirt habe und ſehr bedauert, „daß der ſchöne, ſinnige, tiefſpeculative und humane Eſelscultus mit ſeiner Apotheoſe fleiſchlicher Luſt vom Chri-

Digitized by Google

ſtenthum faſt ganz zurückgedrängt iſt, und höchſtens nur noch in der ächt bacchiſchen Handlung Chriſti auf dem Feſtgelag zu Kana hervortritt" (Daumer — der Feuer- und Molochdienſt der alten Hebräer, S. 144)! Dieſe Anſicht müſſen wir ſchon deßwegen zurückweiſen, weil ſie ſich faſt allein auf die in Bezug auf jüdiſche Verhältniſſe immer verdächtigen heidniſchen Auctoritäten ſtützt. Daß die Alten aber jedenfalls in dem fraglichen Punkte irrten und daß der Eſel durchaus keine beſondere Verehrung bei den Juden genoß, wußte ſchon Plutarch; denn wenn die Lücke in Sympos IV, quaest. 5, 3 recht ergänzt iſt, ſo läßt er dort den Lamprias ſagen: „*τοῦ λαγωοῦ ἀπέχονται (Ἰουδαῖοι) διὰ τὴν πρὸς τὸν ὄνον μισούμενον μάλιστα θηρίον ἐμφέρειαν*", oder wie Scaliger liest: „. . . . *διὰ τὴν πρὸς τὸν ὄνον ὑπ᾽ αὐτῶν μυσαχθέντα μάλιστα θηρίων ἐμφέρειαν.*" Entwickelt hat ſich aber die Sage vom Eſelscultus aus jenem häufigen Irrthume, wonach die Juden mit den Phöniziern und Semiten überhaupt in Eins zuſammengeworfen und ihnen die Verehrung des Saturnus oder, wie von den Aegyptern die des Typhon zugeſchrieben wurde. Nun war aber der Eſel dem Typhon heilig; ſo ſtürzte man in Koptos als Zeichen des Abſcheues gegen ihn jährlich einen Eſel über die Felſen hinab, *διὰ τὸ πυῤῥὸν γεγονέναι τὸν Τυφῶνα καὶ ὀνώδη τὴν χρόαν*" (Plut. de' Js. et Osir. 30) und Typhon ſelbſt rettet ſich nach ſeiner Niederlage durch Horus auf einem Eſel durch die Wüſte. Und eben dieſer letztere Mythus beweist für die Behauptung, daß jenes Märchen durch Uebertragung des Typhoncultus auf die Juden ſich bildete; denn ganz ähnlich heißt es bei Diodor (eclog. 34, 1), Moſes ſei abgebildet, auf einem Eſel reitend. Als nemlich die Perſön-

Digitized by Google

lichkeit des Moſes (durch Manetho) bekannt wurde, zerſetzte der Euhemerismus die Sage von Typhon und ſeiner Rettung durch den Eſel, ſo daß conſequent ſich daraus die Form entwickelte, welche Tacitus u. A. haben, nämlich Moſes ſei der Anführer der Juden geweſen und ſei durch Eſel aus einer Noth (Waſſersnoth) gerettet worden. Bei Diodor aber blieb der uns unbekannte Euhemeriſt auf halbem Wege ſtehen, indem er zwar ſtatt des Typhon den Moſes ſetzt, aber ihn noch wie jenen auf dem Eſel reiten läßt, und verräth damit zugleich den Weg, auf welchem er zu ſeiner Anſicht gekommen iſt.

Andere Erklärungen dieſer Sage nehmen augenſcheinlich auf ihre zweite Faſſung, nemlich daß die Juden einen Eſelskopf im Tempel (Allerheiligſten) aufgeſtellt haben, mehr Rückſicht. Nach unſerer Erklärung kann dieſer Eſelskopf nur aus einem ägyptiſchen Typhöum entlehnt ſein. Dagegen hat man auch ſonſtige, mehr geiſtreiche als wahrſcheinliche, zum Theil ganz irrthümliche Deutungen verſucht. Einige glauben, man habe die Cherubim im Allerheiligſten leicht für Eſelsköpfe anſehen können, wenn man ſich an die Ungeſchicklichkeit mancher Meiſter und die reiche Vergoldung jener Geſtalten erinnere. Dieſer Anſicht ſind beſonders Ruperti (Tacit. III, 579) und Orelli (Tac. II, 327). Allein im ſerubabeliſchen und herodianiſchen Tempel (und einen von dieſen müſſen doch jene ſpäten Schriftſteller im Auge haben) war keine Bundeslade, ſomit keine Cherubina; denn wie Joſephus (bell. Jud. V, 5, 5) vom Allerheiligſten ſagt, *ἔκειτο οὐδὲν ὅλως ἐν αὐτῷ.*“ Damit fällt zugleich eine zweite Hypotheſe, welche den ganzen Irrthum von einem Mißverſtändhiſſe des Wortes הָעֹמֶר ableitet Dieſes bezeichnet ein Maß, womit das Manna in der

Wüſte gemeſſen wurde (Exod. 16, 16) und ward auf Befehl des Moſis zum Andenken daran vor der Bundeslade aufgeſtellt. Es findet ſich auch wirklich ein Beiſpiel, daß jenes Gomer mit חמור (Eſel) verwechſelt wurde, ſo z. B. bei I. Sam. 16, 20, wo es heißt: וַיִּקַּח יִשַׁי חֲמוֹר לֶחֶם. Die LXX überſetzen: „*καὶ ἔλαβεν Ἰεσσαὶ γόμορ ἄρτων.*" Von weniger Bedeutung ſind andere Erklärungen, welche Bochartus (Hieroz. I, 206 ff.) anführt, z. B. die Sage ſei entſtanden aus *Ὀνεῖον* (dem Oniastempel in Aegypten) oder aus dem Beiwort Gottes בדד (= solus), weil auch der Eſel bei Osea 8, 9 בודד (= solitarius) heiße; oder die Fabel datire von dem in der hl. Schrift oft vorkommenden פי־יהוה, was die Juden Pi-Jao ſprachen, und ſehr verwandt erſcheinen mußte mit Pieo, was im Aegyptiſchen Eſel heißt. Endlich ſagt man auch, man habe ja bekanntlich behauptet, die Juden beten den Himmel an, aber ſtatt *οὐρανὸν* habe man *οὐνὸν* geſchrieben, was beſonders boshafte und Judenfeindliche Heiden für *ὄνον* laſen.

3. Die Juden verehren das Schwein.

Da auch das Schwein dem Typhon heilig war, ſo könnte man daran denken, auch dieſer Irrthum ſei mit dem vorhergehenden in ſeiner Wurzel verwandt. Allein hier dachten die Heiden nicht an jenen tiefern Zuſammenhang mit der ägyptiſchen Mythologie, ſondern die Anſicht von der Verehrung des Schweins entwickelte ſich allein aus der den Heiden ſehr bekannten Thatſache, daß die Juden das Schweinerne nicht aßen, wobei ſich Jeder fragen mußte, wie jener Polykrates bei Plutarch (Sympos. IV, quaest. 5), „*πότερον οἱ ἄνδρες (Ἰουδαῖοι) τιμῇ τινι τῶν ὑῶν, ἢ μυ-*

Digitized by Google

σαττόμενοι τὸ ζῶον, ἀπέχονται τῆς βρώσεως αὐτοῦ.“ Zur erſten Anſicht neigt ſich ganz leiſe Juvenal hin, indem er ſagt, die Schweine erreichen in Judäa durch die M i l d e der Juden ein hohes Alter, und Judäa als das Land bezeichnet, wo »..... vetus indulget senibus clementia porcis« (Sat. IV, 159). Kalliſtratus aber in dem angezogenen Tiſchgeſpräch des Plutarch ſieht in dieſer Sitte der Juden eine Verehrung des Schweines, ähnlich wie die Aegypter noch häßlichere Thiere für heilig halten; überdieß haben ja die Juden Grund genug zur Dankbarkeit gegen das Schwein.

Seine Argumentation lautet alſo: „*ἐγὼ μὲν τοίνυν, εἶπεν ὁ Καλλίστρατος, οἶμαί τινα τιμὴν τὸ ζῶον ἔχειν παρὰ τοῖς ἀνδράσιν· εἰ δὲ δύσμορφον ἡ ὗς καὶ θολερὸν, ἀλλ' οὐ κανθάρου καὶ γρύλλου καὶ κροκοδείλου καὶ αἰλούρου τὴν ὄψιν ἀτοπώτερον ἢ τὴν φύσιν ἀμουσότερον· οἷς ὡς ἁγιωτάτοις ἱερεῖς Αἰγυπτίων ἄλλοις ἄλλοι προσφέρονται· τὴν δὲ ὗν ἀποχρηστῆσαι καὶ τιμᾶσθαι λέγουσι· πρώτη γὰρ σχίσασα τῷ προὔχοντι τῆς ὀρυχῆς (ὥς φασι) τὴν γῆν, ἴχνος ἀρόσεως ἔθηκε καὶ τὸ τῆς ὕνεως ὑφηγήσατο ἔργον, ὅθεν καὶ τοὔνομα γενέσθαι τῷ ἐργαλείῳ λέγουσιν ἀπό τῆς ὑός. Οἱ δὲ τὰ μαλθακὰ καὶ κοῖλα τῆς χώρας Αἰγύπτιοι γεωργοῦντες, οὐδ' ἀρότρου δέονται τὸ παράπαν· ἀλλ' ὅταν ὁ Νεῖλος ἀποῤῥέῃ καταβρέξας, τὰς ἀρούρας, ἐπακολουθοῦντες τὰς ὗς κατέβαλον· αἱ δὲ χρησάμεναι πάτῳ καὶ ὀρυχῇ, ταχὺ τὴν γῆν ἔστρεψαν ἐκ βάθους καὶ τὸν σπόρον ἀπέκρυψαν· οὐ δεῖ δὲ θαυμάζειν, εἰ διὰ τοῦτό τινες ὗς οὐκ ἐσθίουσιν, ἑτέρων ζώων μείζονας ἐπ' αἰτίας γλίσχραις, ἐνίων δὲ καὶ πάνυ γελοίαις, τιμὰς ἐχόντων παρὰ τοῖς βαρβάροις·*“ ſo verehren, ſagt er, die Aegypter die Spitzmaus wegen ihrer Blindheit, den

Digitized by Google

Löwen und den Ibis aus andern wichtigen Gründen; ja ſogar den Pythagoräern ſei der weiße Hahn heilig, „τοὺς δ' ἀπὸ Ζωροάστρου μάγους τιμᾶν μὲν ἐν τοῖς μάλιστα τὴν χερσαῖον ἐχῖνον, ἐχθαίρειν δὲ τοὺς ἐνύδρους μῦς, καὶ τὸν ἀποκτείνοντα πλείστους θεοφιλῆ καὶ μακάριον νομίζειν· οἶμαι δὲ, καὶ τοὺς Ἰουδαίους εἴπερ ἐβδελύττοντο τὴν ὗν, ἀποκτείνειν ἂν ὥσπερ οἱ μάγοι τοὺς μῦς ἀποκτείνουσι· νῦν δὲ ὁμοίως τῷ φαγεῖν τὸ ἀνελεῖν ἀπόῤῥητόν ἐστιν αὐτοῖς. Καὶ ἴσως ἔχει λόγον, ὡς τὸν ὄνον ἀναφήναντα πηγὴν αὐτοῖς ὕδατος τιμῶσιν οὕτω καὶ τὴν ὗν σέβεσθαι σπόρου καὶ ἀρότου διδάσκαλον γενομένην." Petronius Arbiter treibt dieſe Anſicht auf die Spitze, wenn er ſagt (fragm. XXXV):

»Judaeus licet et porcinum numen adoret.«

Aus demſelben Grunde konnte man auch glauben, daß die Juden den Haſen verehren. Weil ſie nemlich ſein Fleiſch nicht aßen, war auch hier die Möglichkeit gegeben, zu ſchließen, die Juden thun dieß auch aus Verehrung für dieſes Thier. Und in der That findet ſich dieſe Anſicht angedeutet bei Plutarch (Sympos. IV. quaest. V. 3), wo Lamprias ſagt, die Juden eſſen das Haſenfleiſch nicht wegen der Aehnlichkeit dieſes Thieres mit dem verachteten Eſel und dann beifügt: „εἰ μὴ, νὴ Δία, καὶ πρὸς τὰς ὁμοιότητας αἰγυπτιάζοντες τὴν ὠκύτητα τοῦ ζώου θεῖον ἡγοῦνται, καὶ τὴν ἀκρίβειαν τῶν αἰσθητηρίων· ὅ τε γὰρ ὀφθαλμὸς ἄτρυτός ἐστιν αὐτῶν, ὥστε καὶ καθεύδειν ἀναπεπταμένοις τοῖς ὄμμασιν· ὀξυηκοΐᾳ δὲ δοκεῖ διαφέρειν, ἣν Αἰγύπτιοι θαυμάσαντες ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν ἀκοὴν σημαίνουσι τοὺς λαγωοὺς γράφοντες." Dieß iſt ſo ziemlich alles, was die Heiden von dem dogmatiſchen Theil der jüdiſchen Religion berichten. Tacitus allein bringt noch einige Bemer-

Digitized by Google

kungen über ihre Eſchatologie, welche auch in unſerer Zeit noch eine offene Frage iſt. So ſtreitet man ſich, ob die Juden an die Unſterblichkeit der Seele geglaubt haben; Tacitus ſagt von den Juden in dieſer Beziehung (hist. V, 5): »animos proelio aut suppliciis peremtorum aeternos putant« (Belege dafür: II. Macc. 9, 36; Jos. c. Ap. II, 30). Weniger klar iſt, wie er ſich den Glauben der Juden in Betreff des Lebens nach dem Tode vorgeſtellt habe; er ſagt darüber nur, derſelbe ſtimme mit dem der Aegypter überein (»eadem . . . . . de infernis persuasio« l. c.). Uebrigens ſcheinen manche Schriftſteller von den religiöſen Anſichten der Juden mehr gewußt haben, als ſie zu berichten Luſt hatten. So läßt Plutarch den Polykrates über die Gründe, welche die Juden für ihre Enthaltung vom Schweinefleiſch angeben, alſo urtheilen (Symp. IV, V. 1): „τὰ παρ᾽ ἐκείνοις (Ἰουδ.) λεγόμενα μύθοις ἔοικεν". Er führt ſie alſo nicht an, weil er ſie nicht glaubte. Im nemlichen Sinne ſagt Rutilius Numatianus, nachdem er von der Beſchneidung und dem Sabbat gehandelt hat (itin. I, 393):

»Cetera mendacis deliramenta catastae
nec pueros omnes credere posse reor«,

was beſagt; ich könnte zwar noch mehr anführen, aber will nicht, weil es ſo unſinnig und erlogen iſt, daß nur ein feiler Sklave dieß ausdenken konnte und es kaum einem Kind glaublich ſcheinen mag; dieſes letztere (credere) deutet eben an, daß Rutilius hier den theoretiſchen Theil der jüdiſchen Religion im Sinne hat.

Weit reicher fließen die klaſſiſchen Quellen in Betreff des Cultus und der Religionsgebräuche der Juden, zu denen wir jetzt übergehen.

Digitized by Google

IV. Der Cultus der Juden.

Daß Strabo im jüdiſchen Cultus zwei Phaſen unterſcheide, wurde ſchon oben bemerkt; er lobt die erſte als „*τοιοῦτον σεβασμὸν καὶ τοιαύτην ἱεροποιΐαν, ἥτις οὐδὲ δαπάναις ὀχλήσει τοὺς χρωμένους, οὔτε θεοφορίαις οὔτε ἄλλαις πραγματείαις ἀτόποις* (XVI, 523). Und in der That war in den Anfängen der jüdiſchen Religion der Cult ſehr einfach und erſt wegen der Sünden der Juden erweiterte er ſich zu jenem umſtändlichen Ritual (Jerem. 7,22; Ezech. 20, 24 und 25), aber durch Moſes ſelbſt; Strabo dagegen leitet dieſe zweite, durch die vielen Zuſätze nach ſeiner Anſicht verſchlimmerte Phaſe „*ἐκ δεισιδαιμονίας*" ab, offenbar, weil zu ſeiner Zeit, wo das Phariſäerthum ganz im Schwunge war, die Juden ihre Gebräuche mit einer übertriebenen, dem geſunden Verſtande oft zuwiderlaufenden Genauigkeit beobachteten. Strabo wollte daher nicht den einſichtsvollen, von ihm wegen ſeiner Theologie belobten Moſes zum Urheber dieſes ihm unſinnig erſcheinenden Ceremoniells machen. Nicht beſſer urtheilten andere Schriftſteller in dieſem Punkte. Dem Tacitus iſt der Cult der Juden ein »mos absurdus« (hist. V, 5, — denn dieſe Beziehung haben jene Worte wegen des Gegenſatzes zu »Liber festos laetosque *ritus* posuit«). Rutilius Numatianus tadelt die Juden ebenfalls wegen ihrer allzu äußerlichen Beobachtung des Cultus; er nennt deßhalb ihre Religion kalt, oder vielmehr er läßt dieſes Urtheil durchblicken in den Worten:

»Sed cor frigidius relligione sua est (sc. Judaei) (itin. I, 390). Aus dieſer Quelle endlich ſind auch die

Digitized by Google

mitunter gerechten Vorwürfe entſtanden, welche den Juden wegen ihres Aberglaubens von den Heiden gemacht werden.

1. Der Tempel.

Es iſt billig, daß wir, wenn wir vom Culte der Juden ſprechen, mit dem Tempel beginnen, da er der Mittelpunkt deſſelben war, wie ſchon die Heiden erkannt zu haben ſcheinen, wenigſtens bezeichnet Diodor den Tempel zu Jeruſalem als „τὸ μάλιστα παρ' αὐτοῖς (Ἰουδ.) τιμώμενον ἱερὸν“ (ecl. 40), und Strabo bezeugt die Ehrfurcht der Juden gegen ihr Heiligthum auch in den verwirrteſten Zeiten mit den Worten (XVI, 524): ἦν δ' ὅμως εὐπρέπειά τις περὶ τὴν ἀκρόπολιν αὐτῶν, οὐχ ὡς τυραννεῖον βδελυττομένων, ἀλλ' ὡς ἱερὸν σεμνούντων τε καὶ σεβομένων“. Endlich führt Dio Caſſius einen Zug aus der Belagerung Jeruſalems durch Titus an, aus dem Jeder ſehen müßte, wie eng das (religiöſe) Leben der Juden mit ihrem Tempel zuſammenhing; er erzählt nemlich (66, 6): „καὶ οὐ πρότερόν γε ἐνικήθησαν, καίπερ, ὀλίγοι πρὸς πολλῷ πλείους μαχόμενοι, πρὶν ὑποπρησθῆναί τι τοῦ νεώ. Τότε γὰρ ἐθελούσιοι οἱ μὲν ξίφεσι σφᾶς τοῖς τῶν Ῥωμαίων περιέπειραν, οἱ δὲ ἀλλήλους ἐφόνευον, ἄλλοι ἑαυτοὺς κατεχρῶντο, οἱ δὲ ἐς τὸ πῦρ ἐσεπήδων· καὶ ἐδόκει πᾶσι μὲν, μάλιστα δὲ ἐκείνοις, οὐχ ὅτι ὄλεθρος, ἀλλὰ καὶ νίκη, καὶ σωτηρία, εὐδαιμονία τε εἶναι, ὅτι τῷ ναῷ συναπόλλοιντο“. Andere Beiſpiele einer wenn auch nicht ſo enthuſiaſtiſchen Anhänglichkeit an den Tempel erzählen Dio Caſſius (49, 22), Livius, Nikolaus Damaſcenus und Strabo (bei Jos. ant. XIV, 4, 3).

Zuerſt nun muß man fragen, was denn die Alten für einen Tempel meinen, wenn ſie von ihm ſprechen, denn

die Juden hatten ja bekanntlich zu verſchiedenen Zeiten 3 verſchiedene Tempel. Darüber gibt keiner ausdrücklich Auskunft. Zwar ſagt Diodor von Moſes (ecl. 40): „ἱδρύσατο καὶ τὸ . . . . ἱερὸν“, wie er denn das ganze Judenthum von ihm ableitet. Um aber von ſolchen Irrthümern abzuſehen, meinen wohl die meiſten griechiſchen und römiſchen Schriftſteller, welche von einem Tempel ſprechen, den von Herodes zwanzig Jahre vor Chriſtus gebauten. Einige wie z. B. Hekatäus, beſchreiben auch den Zerubabel'ſchen. Da aber der Herodianiſche Tempel nur ein im größeren Maßſtabe ausgeführter Umbau des Zerubabel'ſchen war, ſo können wir füglich dieſe Unterſcheidung im folgenden fallen laſſen, wie auch die Talmudiſten beide in Einen zuſammenwerfend den Herodianiſchen Tempel den zweiten nennen.

Die Beſchreibung des Tempels bei den Claſſikern iſt ſehr lückenhaft. Eine Ausnahme macht bloß Hekatäus Abd., welcher in dieſer Beziehung ausführlicher iſt und Alles, was er ſagt, auch wiſſen konnte, weil Alexander, deſſen Begleiter er war, ſelbſt in dem Tempel opferte. Ueber die Lage nun und den Umfang des Tempels ſagt dieſer Hekatäus (Jos. c. Ap. I, 22): *ἐνταῦθα (ἐν Ἱεροσολ.) δ' ἔστι κατὰ μέσον μάλιστα τῆς πόλεως περίβολος λίθινος, μῆκος ὡς πεντάπλεθρος, εἶρος δὲ πηχῶν ἑκατὸν, ἔχων διπλᾶς πύλας*“. In Betreff der Beſchreibung der Lage des Tempels ergänzt Dio Caſſius den Hekatäus mit den Worten (37, 16): „*ἐπὶ γὰρ μετεώρου ἦν* (der Tempel.

Der Tempel im Ganzen theilte ſich in das eigentliche Tempelhaus und die unbedeckten Vorhöfe. Dieſe Eintheilung ſcheint Dio Caſſius im Auge zu haben, wenn

er von den Juden ſagt: „*νεὼν μέγιστον καὶ περικαλλέστατον* (Tempelhaus), *πλὴν καθ' ὅσον ἀχανὴς καὶ ἀνώροφος ἦν* (Vorhöfe) *ἐξεποίησαν* (37, 17). Dieſe Vorhöfe waren ſehr feſt ſchon durch die Säulenhallen, die um ſie herumliefen; denn wie Tacitus ſagt, »ipsae porticus, quis templum ambiebatur, egregium propugnaculum« (hist. V, 12). Ueberdieß aber war der Tempel noch mit beſondern, außerordentlich feſten Mauern umgeben. Dieß berichtet Tacitus mit dieſen Worten (l. c.): »templum in modum arcis propriique muri, labore et opere ante alios» und (hist. V, 8): »illic . . . . (Hierosolymis) templum et primis monumentis urbs, dein regia. Templum intimis clausum«. Alle dieſe Feſtungswerke zuſammen heißen bei Hekatäus „*περίβολος λίθινος*“, wie Dio Caſſius gleich von dem Tempel berichtet (37, 16): *περιβόλῳ ἰδίῳ ὠχύρωτο*“. So iſt es uns auch begreiflich, wie Strabo den Tempel für eine Akropolis und Zwingherrnburg (*τυραννεῖον*) halten konnte. Denn auch aus Tacitus ſehen wir, daß jenes Haus Gottes dieſen Geſammteindruck machte (templum in modum arcis).

Von dem innerſten der Vorhöfe, dem der Prieſter, gelten ſchon die Worte des Tacitus (hist. V, 8): »ad fores tantum Judaeo aditus: limine praeter sacerdotes arcebantur« (cf. Jos. b. J. V, 5, 6; Lukas 1, 10). In dieſem Vorhofe lag der Brandopferaltar, welchen Diodor meint mit dem „*ὕπαιθρος βωμός*“ (ecl. 34, 1), auf welchem Antiochus Epiphanes ein Schwein geſchlachtet habe. Schon lange vorher hatte Alexander der Große ebenfalls dort geopfert, daher Hekatäus Abd. jenen Altar ganz genau beſchreiben konnte. Er ſagt von ihm (Jos. c. Ap. I, 22): „*ἐν ᾧ (περιβόλῳ λιθίνῳ) βωμός ἐστι τετράγωνος, οὐκ*

ἐκ τμητῶν ἀλλ ἐκ συλλέκτων ἀργῶν λίθων οὕτω συγκείμενος (cf. Exod. 20, 24 und 25; Deuteron. 27, 5; Jos. 8, 31)· *πλευρὰν μὲν ἑκάστην εἴκοσιν τηχῶν, ὕψος δὲ δεκάπηχυ.*" Was den Umfang des Brandopferaltars betrifft, ſo war der des Herodianiſchen Tempels, welchen Joſephus beſchreibt (b. J. V, 5, 6), viel größer.

Das eigentliche Tempelhaus, welches Hekatäus ein *οἴκημα μέγα*", Dio Caſſius aber „*νεὼν μέγιστον καὶ περικαλλέστατον*" (37, 17) nennt, beſtand aus der Vorhalle, dem Heiligen und dem Allerheiligſten. Von der Vorhalle ins Heilige führte eine Thüre, über welcher ein großer goldener Weinſtock mit goldenen Trauben in Mannesgröße angebracht war (Jos. b. J. V, 5, 4; ant. XV, 11, 3); dieß iſt die vitis aurea, die nach Tacitus (hist. V, 5) im Tempel vorgefunden wurde. Hieher iſt auch ohne Zweifel jene dunkle Stelle bei Plutarch zu ziehen (Symp. IV, 6, 2): „*καὶ ὁ δεικνύμενος ἐν τοῖς ἐναντίοις τοῦ μετεώρου θύρσος ἐντετυπωμένος καὶ τύμπανα*", was Reichardt ſo überſetzt: „und oben an der Vorderſeite des Tempels ſieht man den Thyrſus und Pauken abgebildet". Jedenfalls iſt Möragenes, der hier ſpricht, von ſeinem Lieblingsthema, der Bacchus ſei der Gott der Juden, zu weit geführt worden, indem er aus dem Weinſtock einen Thyrſus ſammt Pauken macht, und daraus ſchließt: „*ταῦτα οὐδενὶ δήπουθεν ἄλλῳ θεῷ ἢ Διονύσῳ προσήκει*". Was im Heiligen war, ſagt Hekatäus in folgenden Worten (Jos. c. Ap. I, 22): „*βωμός ἐστι καὶ λυχνίον, ἀμφότερα χρυσᾶ, δύο τάλαντα τὴν ὁλκήν. Ἐπὶ τούτων φῶς ἐστιν ἀναπόσβεστον καὶ τὰς νύκτας καὶ τὰς ἡμέρας*". Er meint den Rauchopferaltar und das ewige Feuer, welch' letzteres auch Diodor erwähnt, wo er von Antiochus Epiphanes erzählt (ecl. 341): „*τὸν*

ἀθάνατον λεγόμενον παρ' αὐτοῖς λύχνον καὶ καιόμενον ἀδιαλείπτως ἐν τῷ ναῷ καταςβέσαι (προςέταξεν)".

Das Allerheiligſte durfte nach jüdiſchem Geſetz nur der hohe Prieſter oder der Prieſter *κατ' ἐξοχὴν* betreten. So iſt Diodors Erzählung zu verſtehen (ecl. 34, 1): *Ἀντίοχος (Ἐπιφ.) . . . . εἰςῆλθεν εἰς τὸν ἄδυτον τοῦ θεοῦ σηκὸν, οὗ νόμιμον εἰσιέναι τὸν ἱερέα μόνον*". Aber dennoch traten außer Antiochus noch Andere, z. B. Pompejus in jenes Heiligthum ein, das eben dadurch den Heiden einigermaßen bekannt wurde. Doch ſcheinen außer Diodor auch Florus und Tacitus, welche jenen Schritt des Pompejus berichten, von dem jüdiſchen Verbot in dieſer Beziehung gewußt zu haben, worauf die Ausdrücke arcanum (Flor. III, 5) und arcana inania (Tac. hist. V, 9) hindeuten. Auch ſcheint Tacitus den Pompejus durch den Beiſatz entſchuldigen zu wollen: »jure victoriae templum ingressus est (l. c.). Was nun Antiochus im Allerheiligſten gefunden haben ſoll, iſt ſchon früher beſprochen worden (Moſes auf dem Eſel). Unklar iſt, was Florus den Pompejus darin entdecken läßt: er ſchreibt von ihm (III, 5): „vidit illud grande impiae gentis arcanum patens sub aureo uti coelo" — ſo iſt die handſchriftliche Lesart, welche man ſo erklärt: Pompejus ſah im Allerheiligſten, das die Juden doch ſo ſehr geheimhalten, nichts als einen leeren Raum, der ſich unter einer goldenen Decke (denn die Decke des Allerheiligſten war wirklich vergoldet) gleichſam (uti = veluti) wie unter einem goldenen Himmel ausbreitete. Dieſes war natürlich für die Heiden, welche aus der eifrigen Geheimthuerei der Juden mit dem Allerheiligſten auf deſſen myſteriöſen Inhalt ſchloßen, eine Enttäuſchung, welche die Darſtellung des Florus ſehr gut zeichnet und unwillkührlich

an das Urtheil Napoleons I. über den Freimaurerorden erinnert, er ſei le grand néant. Weil aber die Stelle ſo einige Schwierigkeiten hat (cf. Ducker, Florus II, 505), ſo hat man ſie auf verſchiedene Weiſe zu emendiren geſucht. Grävius liest »sub aureo uti velo« (weil vor dem Allerheiligſten ein golddurchwirkter Vorhang war), Lipſius »sub aureo vitem coelo« (was jedenfalls von Seiten des Florus ein Irrthum wäre), Haim endlich »sub aurea vite cillum« was auf das oben behandelte Märchen hinausläuft, dem auch Tacitus nicht ganz entſagen konnte (hist. V, 4), obwohl er ſich ſelbſt ganz richtig corrigirt (hist. V, 9): inde vulgatum nulla intus deum effigie vacuam sedem et inania arcana.« Ebenſo ſagt Hekatäus vom jüdiſchen Tempel überhaupt (Jos. c. Ap. I, 22): „ἄγαλμα οὐκ ἔστιν οὐδὲ ἀνάθημα τοπαράπαν· οὐδὲ φύτευμα παντελῶς οὐδὲν, οἷον ἀλσῶδες ἤ τι τοιοῦτον“. Einen Hain beim Tempel zu Jeruſalem zu pflanzen, war den Juden ausdrücklich verboten (Deut. XVI, 21) mit beſonderer Rückſicht auf die Chanaaniter, welche in jedem einzelnen Baume die Naturgöttin Aſchera verehrten (Movers I, 572). Damit iſt nicht im Widerſpruch, daß Dio Caſſius von einem „τέμενος τοῦ θεοῦ“ (49, 22), in Jeruſalem oder von einem „τεμένισμα“ (66, 6) daſelbſt ſpricht. Denn aus der erſtern Stelle, verglichen mit Joſephus (ant. XIV, 16, 2) geht hervor, daß Dio Caſſius damit die Außenwerke (Vorhöfe) des Tempels meint. Was aber die Bilderfeindlichkeit der Juden betrifft, ſo ſpricht Tacitus noch einmal davon (hist. V, 5): »nulla simulacra urbibus nedum templis sinunt«. Dieſe Stelle könnte auffallen, da der Dekalog nach den Worten des Joſephus nicht verbietet, „μηδενὸς εἰκόνα ζώου μὴ ποιεῖν“, ſondern nur „μὴ ποιήσαντα προσκυνεῖν.“ Allein der Be-

richt des Tacitus iſt doch ſehr glaublich, da der damals herrſchende Phariſäismus leicht auch dieſes Verbot zu einem abſoluten Bilderhaſſe geſteigert haben mag. Wegen dieſer Eigenthümlichkeit des Judenthums glaubt man auch, Strabo ſchildere (XVII, 554) einen jüdiſchen Tempel, deren es allerdings in Egypten gab. Er ſagt nemlich von einem ägyptiſchen Heiligthume: „*οὐδὲν ἔχει χαρίεν οὐδὲ γραφικὸν, ἀλλὰ ματαιοπονίαν ἐμφαίνει μᾶλλον*“ (cf. Zoen.-Hecat. Abd. 14.).

Hekatäus hat oben behauptet, im Tempel der Juden ſei kein Weihgeſchenk. Dieſes mag zu ſeiner Zeit ſo geweſen ſein. Allein ſchon unter Antiochus Epiphanes war der Tempel nach dem einſtimmigen Zeugniſſe vieler Schriftſteller, welche Joſephus (c. Ap. II, 7) aufzählt, »auro argentoque plenum«. Dieſer Reichthum ſtammte hauptſächlich von den Weihgeſchenken, welche in ſpäterer Zeit außerordentlich koſtbar waren; ſo ſchenkte die Adiabenerkönigin Helena [1]) dem Tempel eine goldene Lampe, und ähnliche reiche Spenden von Seite der Heiden waren nicht ſelten. So war der Tempel allerdings zu des Tacitus Zeit ein »immensae opulentiae templum« (hist. V, 8). Die Hauptquelle zu dieſem Reichthume floß aber aus den jährlichen Tempelſteuern, welche die Juden aller Länder nach Jeruſalem ſchickten. Ihrer erwähnt zuerſt Cicero in dem Proceſſe des Flaccus (c. 28) unter dem Namen »aurum Judaicum« und ſagt: »quum aurum Judaeorum nomine quotannis ex Italia et ex omnibus provinciis Hierosolyma exportari soleret, Flaccus sanxit edicto, ne ex Asia exportari liceret.« Von den nemlichen Tempelbeiträgen

1) Dieſer Königin gedenkt auch Pauſanias, nennt ſie aber fälſchlich eine geborene Jüdin. Er ſagt (VIII, 16, 5): *Ἑβραίοις Ἑλένης γυναικὸς ἐπιχωρίας τάφος ἐστὶν ἐν πόλει Σολύμοις* (cf. Jos. antt. XX, 4, 3).

Digitized by Google

ſpricht auch Strabo bei Joſephus (ant. XIV, 7, 2), wo es heißt: „πέμψας δὲ Μιθραδάτης εἰς Κῶ ἔλαβε τὰ χρήματα, ἅπερ ἔθετο ἐκεῖ Κλεοπάτρα ἡ βασίλισσα, καὶ τὰ τῶν Ἰουδαίων ὀκτακόσια τάλαντα.“ Strabo ſpricht hier von jenem Mithradates, König von Pergamus, welcher den Cäſar in ſeinem Krieg gegen Kleopatra unterſtützte. Die erwähnten 800 Talente aber hält Joſephus für Tempelbeiträge; denn er fügt hinzu: „ἡμῖν δὲ δημόσια χρήματα οὐκ ἔστιν ἢ τὰ τοῦ Θεοῦ μόνα.“ cf. Philo, leg. ad Cajum 23. Joseph. ant. VII, 2. Philo in Flaccum 6. p. 971. Tacitus läßt ſich hierüber mit gewohnter Bitterkeit aus, aber aus ihm erhellt, daß auch die Proſelyten gerne an jenen Sendungen Theil nahmen. Er berichtet (hist. V, 5): »pessimus quisque spretis religionibus patriis tributa et stipem illuc gerebant, unde auctae Judaeorum res.«

2. Die Prieſter.

a) Die gewöhnlichen Prieſter und Leviten.

Die Heiden unterſcheiden nicht zwiſchen den gewöhnlichen Prieſtern der Juden und den Leviten im engern Sinn. So nennt Plutarch (Symp. IV, 6, 2) beide zuſammen Leviten und mit Recht, wenn man das Wort in ſeiner weitern Bedeutung nimmt, Tacitus aber faßt ſie mit Unrecht unter dem Namen Prieſter zuſammen (hist. V, 5).

Ueber den Namen der Leviten gibt Möragenes folgenden auf Begründung ſeiner Lieblingsidee berechneten Aufſchluß, die Leviten ſeien genannt, „εἴτε παρὰ τὸν Λύσιον εἴτε μᾶλλον παρὰ τὸν Εὔιον (Beinamen des Dionyſos) τῆς ἐπικλήσεως γεγενημένης.“ — Die nothwendigen Bedingungen eines Prieſters waren neben geiſtiger Tüchtig-

keit auch körperliche Fehlerloſigkeit (cf. Lev. 21, 18), was Diodor ganz richtig hervorhebt (ecl. 40): „*ἐπιλέξας (Μωσῆς) τῶν ἀνδρῶν τοὺς χαριεστάτους καὶ μάλιστα δυνησομένους τοῦ συμπαρόντος ἔθνους προΐστασθαι, τούτους ἱερεῖς ἀπέδειξεν.*“ Allein da alle Prieſter nothwendig aus dem Stamme Levi, näherhin aus der Nachkommenſchaft Aarons ſein mußten, ſo iſt von einer Wahl zu dieſem Amte keine Rede, wenn nicht etwa nach der gänzlichen Vernichtung der Juden als Volk eine Veränderung hierin eintrat. Wenigſtens wäre dieß aus Aelius Lampridius zu ſchließen, welcher die Wahl der jüdiſchen Prieſter mit der der chriſtlichen, welche „*συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας*“ geſchah, in Verbindung ſetzt. Er berichtet nemlich von Alexander Severus (c. 45): »ubi aliquos voluisset vel rectores provinciis dare vel praepositos facere, vel procuratores i. e. rationales ordinare, nomina eorum proponebat, hortans populum, ut si quis quid haberet criminis probaret manifestis rebus; si non probasset, subiret poenam capitis dicebatque grave esse, cum id Christiani et Judaei facerent in praedicandis sacerdotibus, qui ordinandi sunt, non fieri in provinciarum rectoribus, quibus et fortunae hominum committerentur et capita.«

Was den Unterhalt der Prieſter betrifft, ſo ſagt Diodor darüber (l. c.): „*τοῖς ἱερεῦσι μείζονας (κλήρους Μωσῆς ἐποίησεν), ἵνα λαμβάνοντες ἀξιολογωτέρας προσόδους ἀπερίσπαστοι συνεχῶς πρὸς ἐδρεύσωσι ταῖς τοῦ θεοῦ τιμαῖς.*“ Er meint damit wahrſcheinlich die 35 Städte der Leviten und 13 der Prieſter, welche nebſt ihrer Umgebung von Joſua jenem Stande angewieſen wurden (Jos. 21). Da ſich aber der Stamm Levi als gottgeweih-

Digitized by Google

ter nicht mit Ackerbau beſchäftigten durfte, ſo mußte ihm der Zehnte von allen Garten- und Feldfrüchten und auch von den reinen Hausthieren gegeben werden. Daher ſagt Hekatäus Abderita ganz richtig (Jos. c. Ap. I, 22): „*οἱ ἱερεῖς τῶν Ἰουδαίων οἱ τὴν δεκάτην τῶν γινομένων λαμβάνοντες . . . περὶ χιλίους μάλιστα καὶ πεντακοσίους εἰσίν.*“ Der letztern Zahlenangabe der jüdiſchen Prieſter wird wohl keine allgemeine Bedeutung beigelegt werden dürfen.

Den Beruf der Prieſter beſtimmt Diodor alſo (l. c.): „*τὴν τριβὴν ἔταξεν αὐτῶν γίνεσθαι περὶ τὸ ἱερόν, καὶ τὰς τοῦ θεοῦ τιμάς τε καὶ θυσίας.*“ Diodor hat hier vollkommen Recht; die Prieſter theilten ſich nemlich in 24 Claſſen, von denen jede eine Woche lang den Tempeldienſt beſorgte (I. Chron. 24, 3). Worin dieſer beſtand, darüber belehrt uns Hekatäus Abderita folgendermaßen (Jos. c. Ap. I, 22): „*διατρίβουσι δ᾽ ἐν αὐτῷ* (in templo) *καὶ τὰς νύκτας καὶ τὰς ἡμέρας ἱερεῖς, ἁγνείας τινὰς ἁγνεύοντες καὶ τοπαράπαν οἶνον οὐ πίνοντες ἐν τῷ ἱερῷ.*“ Das Letztere iſt ausdrücklich verboten (Lev. 10, 9 u. Ezech. 44, 21). Außer dieſem regelmäßigen Tempeldienſt hatten die Prieſter noch außerordentliche Feſtdienſte, wo ſie z. B. die heiligen Poſaunen blaſen mußten. Die Worte des Möragenes alſo (Symp. IV, 6, 2): *σάλπιγξι μικραῖς . . . χρῶνται*“ ſind von den Prieſtern zu verſtehen, während die Tempelmuſik im Allgemeinen (zu der beſonders das *κιθαρίζειν* — Plut. l. c. — gehörte) den Leviten im engern Sinne oblag (I. Chron. 15, 16). Hienach iſt auch Tacitus zu verbeſſern, welcher das »tibia tympanisque concinere« (hist. V, 5) den Prieſtern zuſchreibt, während es als Theil der Tempelmuſik Geſchäft der Leviten war.

Aber neben dem Dienſte im Tempel hatten die Prieſter

bei den Juden noch eine große bürgerliche und politiſche Bedeutung. Von Hekatäus (l. c.) werden ſie genannt „οἱ τὰ κοινὰ διοικοῦντες," was Diodor näher beſtimmt (ecl. 40): „τοὺς αὐτοὺς καὶ δικαστὰς ἀπέδειξε (Moses) τῶν μεγίστων κρίσεων· καὶ τὴν τῶν νόμων καὶ τῶν ἐθῶν φυλακὴν τούτοις ἐπέτρεψεν." Beiſpiele ſolcher ſchwierigen Fälle, welche von den Prieſtern entſchieden wurden, finden ſich Deut. 17, 8 ff.; 19, 17; 21, 5; II. Chronic. 19, 18. Aehnlich ſagt Joſephus (c. Ap. II, 21), die Aufgabe der Prieſter ſei „κοινῇ τὰ μέγιστα διοκεῖν," und fährt bald darauf fort: „ἐπόπται πάντων καὶ δικασταὶ τῶν ἀμφισβητουμένων καὶ κολασταὶ τῶν κατεγνωσμένων οἱ ἱερεῖς ἐτάχθησαν."

b) Der Hoheprieſter.

Er wird bald archisynagogus, bald ἀρχιερεὺς genannt (Ael. Lampr. — Alex. Sev. 29; Flav. Vopisc. — Sat. 2). Seine Amtstracht beſchreibt jener Möragenes bei dem ſchon öfters angeführten Tiſchgeſpräch (Plut. Symp. IV, 6, 2); er wittert auch hier Anzeichen des Bacchuscultus der Juden. Nachdem er mehrere Beweiſe hiefür vorgebracht hat, ſagt er, auch der jüdiſche Hoheprieſter ſei ein Zeugniß für ſeine Behauptung: „ὁ ἀρχιερεὺς ἐλέγχει (daß Bacchus der Gott der Juden ſei), μιτροφόρος τε προϊὼν ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ νεβρίδα χρυσόπαστον ἐνημμένος, χιτῶνα δὲ ποδήρη φορῶν καὶ κοθόρνους· κώδωνες δὲ πολλοὶ κατακρέμανται τῆς ἐσθῆτος, ὑποκομποῦντες ἐν τῷ βαδίζειν· ὡς καὶ παρ' ἡμῖν ψόφοις χρῶνται περὶ τὰ νυκτέλια καὶ χαλκοδρυτὰς τοῦ θεοῦ τιθήνας προσαγορεύουσιν." An dieſer Schilderung iſt manches wahr, manches tendentiös verdreht oder geradezu falſch.

Digitized by Google

Allerdings war die Kopfbedeckung des hohen Prieſters eine Mitra, wie man מִצְנֶפֶת auch bei Joſephus überſetzt findet. Jenes Oberkleid (χιτὼν ποδήρης) iſt das auch von Joſephus ſogenannte Me'il; an ſeinem Saume waren jene Glöckchen abwechſelnd mit Granatäpfeln angebracht. Was aber Möragenes mit νεβρίδα χρυσόπαστον bezeichnet, iſt offenbar das Ephod oder Schulterkleid, das aber kein Hirſchkalbfell, wie es die Bacchanten trugen, war, ſondern es beſtand aus gezwirntem Byſſus und war mit Goldfäden durchzogen (cf. Wiener bibl. Realw. I, 504). Rein erſonnen iſt aber die Ausſage, der betreffende Prieſter habe Kothurnen gehabt; denn die Prieſter waren durchaus unbeſchuht, wenn ſie in den Tempel eintraten (cf. Braunius, vestit. sacerd. Hebr. I, 44. Das Urtheil dieſes Gelehrten über die beſprochene Stelle des Plutarch ſteht p. 46 und 67). — Der hohe Prieſter hatte eine ſehr große Bedeutung als Mittler zwiſchen Gott und ſeinem Volke als rechtmäßiger Beſitzer des Urim und Thummim, wodurch er die Gottheit befragte (Num. 27, 21; I. Sam. 30, 7). Darauf ſcheint Diodor anzuſpielen, wenn er von den Juden ſagt (ecl. 40): „νομίζουσιν αὐτοῖς ἄγγελον (τὸν ἀρχιερέα) γίνεσθαι τῶν τοῦ θεοῦ προσταγμάτων“. Schon hiedurch mußte der Hoheprieſter, namentlich in einem theokratiſchen Staate ein ſehr großes Gewicht haben, das ſich in den Zeiten der Maccabäer zur wirklichen politiſchen Alleinherrſchaft erhob. Jene Herrſchaft war aber nur ein Accidenz des hohenprieſterlichen Amtes, das, weil es nicht zu ſeinem Weſen gehörte, wegbleiben konnte und in den meiſten Zeiten wegblieb. Anders ſtellt Diodor die Sache dar nach einem ſehr häufigen Irrthum der Alten, wenn er ſchreibt (l. c.): „καὶ βασιλέα μὲν μηδέποτε τῶν Ἰουδαίων, τὴν δὲ τοῦ πλήθους προ-

Digitized by Google

στασίαν δίδοσθαι διὰ παντὸς τῷ δοκοῦντι τῶν ἱερέων φρονήσει καὶ ἀρετῇ προέχειν· τοῦτον προσαγορεύουσιν ἀρχιερέα". Iſt dieſes auch nicht im Allgemeinen wahr, ſo war das Anſehen dieſes Prieſters doch immerhin ſehr groß, wiewohl Diodor auch hier zu übertreiben ſcheint, wenn er ſagt (l. c.): „*τοῦτον δὲ κατὰ τὰς ἐκκλησίας καὶ τὰς ἄλλας συνόδους φασὶν ἐκφέρειν τὰ παραγγελλόμενα· καὶ πρὸς τοῦτο τὸ μέρος οὕτως εὐπειθεῖς γίνεσθαι τοὺς Ἰουδαίους, ὥστε παραχρῆμα πίπτοντας ἐπὶ τὴν γῆν προσκυνεῖν τὸν τούτοις ἑρμηνεύοντα ἀρχιερέα*".

3. Die jüdiſchen Opfer.

Das allgemeine Urtheil Diodors über dieſen Punkt lautet (ecl. 40): „*τὰς θυσίας ἐξηλλαγμένας συνεστήσατο* (Moses) *τῶν παρὰ ἄλλοις ἔθνεσιν*".

So waren allerdings die jüdiſchen Opfer von denen der Aegypter verſchieden und es iſt begreiflich, daß Joſephus von Apion berichtet: „*ἐγκαλεῖ ὅτι ζῶα θύομεν*" (c. Ap. II, 13); denn wie Joſephus a. a. O. richtig bemerkt, es konnte ein altgläubiger ägyptiſcher Thierverehrer dieſen Vorwurf machen, der aber bei den Griechen keiner war, da ja dieſe auch Thiere opferten. Aber in anderer Beziehung waren die Juden auch von den Griechen verſchieden; wenigſtens ſagt Theophraſt, ein Schüler des Ariſtoteles, bei Euſebius (pr. ev. IX, 2): „*καὶ Σύρων μὲν Ἰουδαῖοι διὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς θυσίαν ἔτι καὶ νῦν ζωοθυτοῦσιν, εἰ τὸν αὐτὸν ἡμᾶς τρόπον τις κελεύοι θύειν, ἀποσταίημεν ἂν τῆς πράξεως. Οὐ γὰρ ἑστιώμενοι τῶν τυθέντων, ὁλοκαυτοῦντες δὲ ταῦτα νυκτὸς καὶ κατ' αὐτῶν πολὺ μέλι καὶ οἶνον λείβοντες ἀνήλισκον τὴν θυσίαν θᾶττον, ἵνα τοῦ δεινοῦ μηδ' ὁ πανόπτης γένοιτο θεατής*".

Digitized by Google

Teophraſt ſchildert in dieſer etwas dunklen Stelle ein Brand-opfer (Holokauſt) der Juden, und inſofern iſt allerdings wahr, daß die Opfernden von demſelben nichts genoßen; ſonſt aber hatten ſie wohl Opfermahlzeiten z. B. bei Privatdankopfern (Deut. 27, 7; Lev. 7, 16). Auch das iſt wahr, daß die Brandopfer immer von einem unblutigen Opfer (Speiſe- und Trankopfer) begleitet waren, aber nicht Honig und Wein bildeten das Trankopfer, ſondern reiner natürlicher Wein (Lev. 2, 11; Num. 15, 5; 28, 7; Jos. b. J. V, 13, 6). Daher hat Möragenes im öfters beſprochenen Sympoſium des Plutarch ganz Recht, wenn er ſagt (Symp. IV, 6, 2): „*ἔτι τοίνον μέλι οὐ προςφέρουσι (Ἰουδ.) ταῖς ἱερουργίαις, ὅτι δοκεῖ φθείρειν τὸν οἶνον κεραννύμενον, καὶ τοῖτο ἦν σπονδὴ καὶ μέθυ, πρὶν ἄμπελον φανῆναι· καὶ μέχρι νῦν τῶν τε βαρβάρων οἱ μὴ ποιοῦντες οἶνον, μελίτειον πίνουσιν, ὑποφαρμάσσοντες τὴν γλυκύτητα οἰνώδεσι ῥίζαις καὶ αὐστηραῖς. Ἕλληνές τε νηφάλια τὰ αὐτὰ καὶ μελίσπονδα θύουσιν, ὡς ἀντίθετον φύσιν μάλιστα τοῦ μέλιτος πρὸς τὸν οἶνον ἔχοντος*“. Hier alſo wäre ein freilich geringer Unterſchied zwiſchen jüdiſchen und griechiſchen Opfern. Aber ein anderer, weit ſchwererer Vorwurf trifft die Juden von gewiſſer Seite her; nemlich daß ſie Menſchen (Griechen) opfern. Apion ſtellt hiefür ein draſtiſches Beiſpiel auf; er ſagt (Jos. c. Ap. II, 8), »Antiochum in templo invenisse lectum et hominem in eo jacentem et appositam ei mensulam maritimis terrenisque volatilium dapibus plenam et quod obstupuisset his homo. Illum vero mox adorasse regis ingressum tanquam maximam sibi opem praebituri: ac procidentem ad ejus genua, extensa dextera, poposcisse libertatem; et jubente rege ut consideret et diceret, quis esset vel

Digitized by Google

cur ibidem habitaret, vel quae esset causa ciborum ejus, tunc hominem cum gemitu et lacrimis lamentabiliter suam narrasse necessitatem. Ait, inquit, esse se Graecum; et dum peragraret provinciam parandi victus causa, correptum se subito ab alienigenis hominibus, atque deductum ad templum et inclusum illic et a nullo conspici, sed cuncta dapium apparatione saginari. Et primum quidem haec sibi inopinabilia beneficia visa attulisse laetitiam: deinde suspicionem, postea stuporem; postremum consulentem a ministris ad se accedentibus audisse legem ineffabilem Judaeorum, pro qua nutriebatur: et hoc illos facere singulis annis quodam tempore constituto. Et comprehendere quidem Graecum peregrinum, eumque annuo tempore saginare, et deductum ad quandam silvam occidere quidem eum hominem ejusque corpus sacrificare secundum suas sollenitates et gustare ex ejus visceribus et jusjurandum facere in immolatione Graeci, ut inimicitias contra Graecos haberent; et tunc in quandam foveam reliqua hominis pereuntis abjicere. Deinde refert (fährt Joſephus weiter), eum dixisse paucos jam dies debitos sibi superesse atque rogasse, ut reveritus Graecorum deos, et superans in suo sanguine insidias Judaeorum, de malis eum circumstantibus deliberaret«. In manchen Punkten ſtimmt Damokritus mit Apion überein, wenn Suidas (s. v. *Δαμόκριτος*) von ihm berichtet, er habe behauptet, daß die Juden einen goldenen Eſelskopf verehrt haben „*καὶ κατὰ ἑπταετίαν ξένον ἀγρεύοντες προσέφερον καὶ κατὰ λεπτὰ τὰς σάρκας διέξαινον καὶ οὕτως ἀνῄρουν*“. Das Gleiche iſt bei Suidas zu leſen s. v. *Ἰούδας*, nur daß es dort heißt „*κατὰ τριετίαν*“. Doch um von dieſen unweſentlichen

Zeitbeſtimmungen abzuſehen und nach dem Grund des Märchens überhaupt zu fragen, ſo iſt auffallend, daß Strabo etwas ganz ähnliches von den Hierodulen des tyriſchen Moloch (XI, XII, XIV) erzählt, nemlich daß einige von ihnen ein Jahr lang mit koſtbaren Speiſen gemäſtet wurden, um dann der Gottheit geopfert zu werden. Vielleicht iſt dieß der Anknüpfungspunkt für die Lüge des Apion, da ja beſonders in vorexiliſcher Zeit oft eine Synkraſie religiöſer Anſichten zwiſchen Tyrus und dem Reiche Iſrael ſtattfand. Damit iſt nach Ewalds Anſicht (VII, 84 Anm.) der Umſtand zu verbinden, daß im jüdiſchen Tempel ein Opfertiſch war, der alle ſieben Tage mit friſchen Speiſen belegt wurde und deſſen Bedeutung namentlich die Griechen ſich nicht klar machen konnten. Daher hauptſächlich datire jene Lüge, wie ja auch den Chriſten der Vorwurf thyeſteiſcher Mahlzeiten gemacht worden ſei. Nur war bei den Chriſten ein günſtigerer Anknüpfungspunkt für den Haß und Argwohn der Heiden in ihrem Abendmahle gegeben, während dieß bei den Juden nicht der Fall war. Daher hat ſich die Anſicht, die Juden hätten Menſchenopfer nicht ſo allgemein verbreitet, wie dieß in Betreff der Chriſten geſchah. Wenigſtens ſpricht unter den klaſſiſchen Schriftſtellern keiner jene Lüge dem Apion und Damokritus nach; im Gegentheil hebt Tacitus die gewöhnlichen Opferthiere der Juden, den Widder und Stier, ausdrücklich hervor und beantwortet ſich zugleich die Frage, warum denn dieſe gerade ſo beliebte Opferthiere ſeien, nach ſeiner Art alſo (hist. V, 4): »effigiem animalis penetrali sacravere, caeso ariete, velut in contumeliam Hammonis. Bos quoque immolatur, quem Aegypti Apim colunt«. Tacitus beſchämt hier neuere Gelehrte, welche in dieſem Punkte

den beiden oben genannten Judenfeinden mehr Glauben ſchenken, als der heiligen Schrift. So ſagt Ghillany (die Menſchenopfer der alten Hebräer S. 518 ff.) „Man ſchlachtete zur Zeit des erſten Tempels am Paſcha . . . . einen Menſchen, miſchte von ſeinem Blute unter das Brod ſtatt des Sauerteigs und genoß von dieſem Brode; ſodann wurde der Leichnam des Geopferten gebraten und jeder Jude mußte einen kleinen Biſſen von dieſem Fleiſche zur Sühne ſeiner Sünden genießen“.

Die Art und Weiſe, wie die Juden ihre Opfer darbrachten, ſchildert Theophraſt ſehr vortheilhaft in folgenden Worten (Eus. pr. ev. IX, 2): „*καὶ τοῦτο δρῶσι* (Theophraſt hat im Vorhergehenden von den Opfern der Juden geſprochen) *νηστεύοντες τὰς ἀνὰ μέσον τούτων ἡμέρας. κατὰ δὲ πάντα τοῦτον τὸν χρόνον, ἅτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες, περὶ τοῦ Θείου μὲν ἀλλήλους λαλοῦσι, τῆς δὲ νυκτὸς τῶν ἄστρων ποιοῦνται τὴν θεωρίαν, βλέποντες εἰς αὐτὰ καὶ διὰ τῶν εὐχῶν θεοκλυτοῦντες. Κατήρξαντο γὰρ οὗτοι πρῶτοι τῶν τε λοιπῶν ζώων καὶ σφῶν αὐτῶν ἀνάγκῃ καὶ οὐκ ἐπιθυμίᾳ τοῦτο πράξαντες.*“ Was Theophraſt mit den letzten Worten meine, iſt mir unklar. Das Faſten anlangend, ſo mag es ſich wohl auf das oben beſprochene Verbot beziehen, im Tempel etwas Berauſchendes zu trinken.

4. Die Feſte der Juden.

a) Der Sabbat.

Das bei weitem bekannteſte unter den jüdiſchen Feſten war der Sabbat, und mußte es ſein, weil die Juden ſeit dem Exil in allen Ländern und unter allen Verhältniſſen deſſen geſetzmäßige Feier mit einer abergläubiſchen Aengſtlichkeit beobachteten, welche Griechen und Römer zwar oft

verſpotteten, die aber doch am Ende die Sabbatsfeier gewiſſermaßen in das heidniſche Leben einführte. Allerdings war der Sabbat eine speciell jüdiſche Einrichtung; daher nennt ihn Ovid (de arte am. I, 416) »culta Palaestino septima festa deo“ oder „culta Judaeo septima sacra deo“ (ib. I, 76) oder »sabbata peregrina« (rem. am. 220) oder wie Perſius ſagt, »recutita sabbata« (V, 184). Allein ſchon Joſephus ſagt (c. Ap. II, 39): *»οὐδ᾽ ἔστιν οὐ πόλις Ἑλλήνων οὐδητισοῦν οὐδὲ βάρβαρος οὐδὲ ἓν ἔθνος, ἔνθα μὴ τὸ τῆς ἑβδομάδος, ἣν ἀργοῦμεν ἡμεῖς, τὸ ἔθος οὐ διαποφοίτηκεν.«* Iſt dieſes auch übertrieben, ſo iſt es doch nicht ganz unhiſtoriſch; denn daß etwas Wahres daran ſei, möchte folgende Stelle aus Sueton beweiſen (Tib. 32): »Diogenes grammaticus disputare sabbatis Rhodi solitus, venientem eum (Tiberium), ut se extra ordinem audiret, non admiserat, ac per servulum suum in septimum diem distulerat.« Dieſe Stelle zeigt jedenfalls, daß der Gebrauch sabbata als gleichbedeutend mit septimus dies ganz gewöhnlich war zur Zeit Suetons. Daß aber beſonders Viele aus dem Volke den jüdiſchen Sabbat und andere jüdiſche Feſte geradezu mitfeierten, beweist Horaz (Sat. I, 9, 69 — davon unten; cf. Wormius p. 112). — Eine andere Folge der gewiſſenhaften Beobachtung des Sabbats von Seiten der Juden war, daß die Heiden eine ſehr hohe Meinung von der Wichtigkeit jenes Tages erhalten mußten; daher die Erſcheinung, daß römiſche Dichter, was von den Feſten der Juden überhaupt galt, auf den Sabbat übertrugen oder geradezu sabbata identiſch mit religio Judaica gebrauchten. So nennt Juvenal einen Proſelyten »metuentem sabbata« (XIV, 96), Martial die Juden Sabbatarier (IV, 4) und

Numatian bezeichnet die jüdiſche Religion als »stultitia, cui frigida sabbata cordi« (I, 389).

Ueber den Namen des Sabbat hat Apion eine ebenſo unverſchämte, als intereſſante Lüge erſonnen. Er erzählt von den Juden (Jos. c. Ap. II, 2): „ὁδεύσαντες ἓξ ἡμερῶν ὁδὸν βουβῶνας ἔσχον, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν τῇ ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ ἀνεπαύσαντο σωθέντες εἰς τὴν χώραν τὴν νῦν Ἰουδαίαν λεγομένην, καὶ ἐκάλεσαν τὴν ἡμέραν σάββατον, σῴζοντες τὴν Αἰγυπτίων γλῶτταν· τὸ γὰρ βουβῶντος ἄλγος καλοῦσιν Αἰγύπτιοι Σαββάτωσιν.“ Hat vielleicht Apion hier an Joſua 5, 8 angeknüpft? In anderer Weiſe irrt Möragenes, der den fraglichen Namen von den Sabben, einer andern Bezeichnung der Bacchanten, ableitet, ganz entſprechend ſeiner Anſicht über den Gott der Juden. Er ſagt (Plut. Symp. IV, 6, 2): „Σάββους καὶ νῦν ἔτι πολλοὶ τοὺς Βάκχους καλοῦσι καὶ ταύτην ἀφιᾶσι τὴν φωνήν, ὅταν ὀργιάζωσι τῷ θεῷ, οἷόν ἐστι δήπου καὶ παρὰ Δημοσθένους (z. B. de corona § 259) λαβεῖν καὶ παρὰ Μενάνδρου. Καὶ οὐκ ἀπὸ τρόπου τις ἂν φαίη τοὔνομα πεποιῆσθαι πρός τινα σόβησιν, ἣ κατέχει τοὺς βακχεύοντας.“ Möragenes meint hier den Ausruf der Bacchanten σαβοῖ, leitet alſo Sabbat von einem griechiſchen Worte ab. Das Richtige hat Juſtinus getroffen, wenn er ſagt (XXXVI, 2): »Moses septimum diem *more gentis* sabbatum appellatum . . . sacravit.«

Den Urſprung des Sabbats anlangend, ſo finden ſich ſchon bei den Alten die Anſichten hierüber, welche noch von den jetzigen Gelehrten vertreten ſind.

Nach den Einen nemlich iſt jene Einrichtung vormoſaiſchen Urſprunges und ſteht in Beziehung mit der Ruhe Gottes nach Vollendung ſeines Sechstagewerkes (Exod. 20,

11; 31, 17). Darauf ſpielen die biſſigen Verſe des Rutilius Rumatianus an (I, 391): »Septima quaeque dies turpi damnata veterno tanquam lassati mollis imago dei,« indem es der Dichter höchſt lächerlich findet, daß ein Gott müde werde. — Einen andern Urſprung geben Tacitus und Juſtin dem Sabbat. Tacitus ſagt mit Rückſicht auf die von ihm ſchon erzählte Reiſe der Juden durch die Wüſte (vgl. oben): »septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit«; nach ſechstägigem Marſche nemlich ſeien die Juden, wie Tacitus vorher erzählt, nach Paläſtina gekommen. In der Hauptſache ſtimmt Juſtin mit Tacitus überein wenn er von Moſes berichtet (XXXVI, 2): »septimum diem ... in omne aevum jejunio sacravit, quoniam illa dies famem illis erroremque finierat.« An dieſer Darſtellung der Sache iſt das Wahre, daß auch in der hl. Schrift der Sabbat auf die Zeiten des Moſes und auf den Auszug der Iſraeliten aus Aegypten zurückgeführt wird (vgl. Ezech. 20, 10 ff.; Neh. 9, 13 ff.).

Was aber Irrthümliches in jenen Berichten des Tacitus und Juſtinus iſt, war durch den erſten Irrthum dieſer Schriftſteller in Betreff des Urſprungs der Juden und ihres Durchzugs durch die Wüſte gegeben. Aber doch könnte es auffallen, daß gerade ſonſt ſo ausgezeichnete Gewährsmänner, wie Pompejus Trogus und Tacitus, die einzigen ſind, welche die Einführung des Sabbats auf ſo irrthümliche Weiſe zu begründen ſuchten. Aber dieß thut ihrem Ruhme durchaus keinen Eintrag; beide und beſonders Tacitus ſtellen die jüdiſchen Gebräuche nicht blos als Gebote und Thatſachen dar, wie Diodor in dem Fragmente des 40. Buches, ſondern ſie ſuchen deren Entwicklung aus der Geſchichte und den Schickſalen des Judenvolkes in

zeigen, gewiß an und für ſich ein lobenswürdiges Beſtreben. Daß aber ihre Combination hier und auch ſonſt oft fehlſchlug, war nothwendige Folge der falſchen hiſtoriſchen Grundlage, auf welcher jene fußte. Dieſes ſei für ähnliche Fälle, die noch häufiger uns vorkommen werden, bemerkt. Daß namentlich Tacitus nicht kritiklos in Sachen der Juden verfuhr, haben wir ſchon einigemal geſehen und zeigt ſich uns hier wieder bei der Frage über den Urſprung des Sabbats. Denn — um darauf zurückzukommen — Andere geben dieſer Feier einen tiefen mythologiſch-aſtronomiſchen Urſprung; und zwar leiten ſie den Sabbat natürlich von Saturnus ab, weil der ſiebente Wochentag ſonſt *Κρόνου ἡμέρα* oder Saturni dies hieß. Dieſer Anſicht iſt Dio Caſſius, wie folgende Stelle aus ihm beweist (XXXVII, 17): „*καὶ τὴν ἡμέραν τὴν τοῦ Κρόνου καλουμένην ἀνέθεσαν (οἱ Ἰουδ.)· καὶ τὰ μὲν κατ᾽ ἐκεῖνον, τίς τ᾽ ἐστὶ καὶ ὅθεν οὕτως ἐτιμήθη, ὅπως τε περὶ αὐτὸν ἐπτόηνται, πολλοῖς τε εἴρηται καὶ οὐδὲν τῇδε τῇ ἱστορίᾳ προσήκει.*“ Tacitus gibt zugleich die Gründe an, welche zu dieſer Meinung verleiten konnten (hist. V, 4) mit den Worten: »alii honorem eum (die Sabbatsfeier) Saturno haberi (sc. ferunt), seu principia religionis tradentibus Idaeis, quos cum Saturno pulsos et conditores gentis accepimus (hist. V, 2), seu quod e septem sideribus, quis mortales reguntur altissimo orbe et praecipua potentia stella Saturni feratur ac pleraque coelestium vim suam et cursum septimos per numeros conficiant.« Man ſieht, ſchon Tacitus iſt nicht geneigt, dieſer Anſicht beizuſtimmen, wie er auch die Nachricht, daß die Juden wegen Saturndienſtes von Creta vertrieben worden ſeien, als eine ziemlich verdächtige darſtellte. Dennoch vertheidigen

Digitized by Google

auch in neuerer Zeit den ſaturniſchen Urſprung des Sabbats Baur (Tüb. Zeitſchr. f. Theol. 1832. III, 145) und Movers (I, 315). — Auch Möragenes ſpricht in der öfters angezogenen quaestio des Plutarch von der Einführung des Sabbats und findet natürlich, daß ſie dem Bacchus zu Ehren geſchah; beweist er ja doch aus dem Namen und der Feier jenes Feſtes: „τὴν τῶν Σαββάτων ἑορτὴν μὴ παντάπασιν ἀπροσδιόνυσον εἶναι“ (Symp. IV, 6, 2), wozu einen Verehrer des Bacchus allerdings außer dem bereits Angeführten (σαβοῖ) auch der Beiname jenes Gottes Σαβάζιος führen konnte.

Was die Feier des Sabbats anbelangt, ſo ſind die Alten darin einig, daß dieſelbe von den Juden ſehr gewiſſenhaft beobachtet wurde; ſo ſagt Dio Caſſius von den Juden, daß ſie den Tag des Kronos „μάλιστα ἔτι καὶ νῦν σέβουσιν“ (66, 7); Rutilius Num. nennt am oben angegebenen Orte die Sabbatfeier eine Herzensangelegenheit des jüdiſchen Stammes (itin. I, 389): »stultitia cui frigida sabbata cordi«). Perſius zeichnet die Aengſtlichkeit der Juden in dieſem Punkte ſehr gut, indem er einen von ihrer Genoſſenſchaft alſo anredet (V, 184): »recutita sabbata palles.« Juvenal endlich nennt Judäa das Land, »observant ubi festa mero pede sabbata reges« (VI, 159), anſpielend auf die allgemeine Sitte der Juden, den Tempel unbeſchuht zu betreten. Speciell aber ſcheinen die Verſe von der Königin Berenice zu gelten, von welcher Juvenal unmittelbar vorher geredet hat und die wegen eines Naſiräergelübdes um jene Zeiten in Jeruſalem war, um das übliche Opfer darzubringen (Jos. b. J. II, 15, 1). Worin aber näherhin dieſe Sabbatsfeier beſtand, ſetzt Dio Caſſius auseinander mit den Worten: „ἄλλα τε ἰδιαίτατα οὐ ποιοῦσιν

Digitized by Google

(οἱ Ἰουδ.) *καὶ ἔργου οὐδενὸς σπουδαίου προςάπτονται*" (XXXVII, 17) — cf. Strabo XVI, 525. Daher nennt Ovid (de arte am. 416) die Sabbattage »rebus minus apta gerendis«, und Juvenal ſagt von einem Proſelyten (XIV, 106):

> »sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux
> ignava et partem vitae non attigit ullam.«

Eingehender ſpricht hierüber Agatharchides, wo er von der Belagerung Jeruſalems durch Ptolemäus Soter handelt. Er ſagt bei dieſer Gelegenheit über den Sabbat (Jos. c. Ap. I, 22): „*οἱ καλούμενοι Ἰουδαῖοι . . . ἀργεῖν εἰθισμένοι δι' ἑβδόμης ἡμέρας, καὶ μηδὲ τὰ ὅπλα βαστάζειν ἐν τοῖς εἰρημένοις χρόνοις, μήτε γεωργίας ἅπτεσθαι μήτε ἄλλης ἐπιμελεῖσθαι λειτουργίας μηδεμιᾶς, ἀλλ' ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐκτετακότες τὰς χεῖρας εὔχεσθαι μέχρι τῆς ἑσπέρας, εἰσιόντος εἰς τὴν πόλιν Πτολεμαίου τοῦ Λάγου μετὰ τῆς δυνάμεως, καὶ τῶν ἀνθρώπων ἀντὶ τοῦ φυλάττειν τὴν πόλιν διατηρούντων τὴν ἄνοιαν, ἡ μὲν πατρὶς εἰλήφει δεσπότην πικρὸν, ὁ δὲ νόμος ἐξηλέγχθη φαῦλον ἔχων ἐθισμόν. Τὸ δὲ συμβὰν πλὴν ἐκείνων τοὺς ἄλλους πάντας δεδίδαχε, τηνικαῦτα φυγεῖν ἐνύπνια, καὶ τὴν περὶ τοῦ νόμου παραδεδομένην ὑπόνοιαν, ἡνίκ' ἂν τοῖς ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς περὶ τῶν διαπορουμένων ἐξασθενήσουσιν.*" Aber die Juden wurden durch ähnliche Vorfälle wirklich eines Beſſern belehrt; in den kriegeriſchen Zeiten der Maccabäer nemlich ſah man ein, welch' großen Vortheil der Feind durch die alte, eifrige Sabbatfeier habe. Daher trat eine laxere Obſervanz ein, nach welcher die Waffenruhe am Sabbat nur hinſichtlich der Offenſive herrſchen ſollte (I. Macc. 2, 41 ff.; Jos. ant. XIV, 4, 2). So wurde es z. B. in der Belagerung Jeruſalems durch Pom-

pejus gehalten (Jos. ant. XIV, 4, 3). Darnach ſind alſo die Worte Dio Caſſius zu verſtehen oder zu verbeſſern (XXXVII, 16): „καὶ εἴ γε ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις ὁμοίως ἠμύναντο (οἱ Ἰουδ.), οὐκ ἂν αὐτὸ ἐχειρώσαντο (οἱ Ῥωμαῖοι)· νῦν δὲ τὰς τοῦ Κρόνου δὴ ὠνομασμένας ἡμέρας διαλείποντες καὶ οὐδὲν τὸ παράπαν ἐν αὐταῖς δρῶντες παρέδωκαν τοῖς Ῥωμαίοις καιρὸν ἐν τῷ διακένῳ τὸ τεῖχος διασεῖσαι.“ Daher iſt auch der Spott Plutarchs über die Sabbatfeier für ſeine Zeit nicht mehr ganz gerecht; er ſchreibt darüber (de superst. 7): „Ἰουδαῖοι σαββάτων ὄντων ἐν ἀγνάμπτοις καθεζόμενοι τῶν πολεμίων κλίμακας προςτεθέντων καὶ τὰ τείχη καταλαμβανόντων, οὐκ ἀνέστησαν, ἀλλ' ἔμειναν ὥσπερ ἐν σαγήνῃ μιᾷ τῇ δεισιδαιμονίᾳ συνδεδεμένοι.“ Dieß iſt das negative Moment der Sabbatsfeier, poſitiv zeichnete ſich dieſer Tag aus durch größere Opfer, durch eifrigeres Gebet (wie Agatharchides oben ganz richtig bemerkt hat), außerdem dadurch, daß man an einem Sabbat (den großen Sabbat oder Verſöhnungstag ausgenommen) gar nie faſtete (Jud. 8, 6), obwohl die Alten häufig gegentheiliger Anſicht waren; ſo Juſtin an der oben angeführten Stelle (XXXVI, 2). Auch Octavianus Auguſtus war in dieſem Irrthum befangen; denn er ſchreibt in einem Brief an Tiberius (Suet.-Octav. 76): »ne Judaeus quidem tam diligenter Sabbatis jejunium servat, quam ego hodie servavi.« Petronius Arbiter zählt es unter den Kennzeichen eines Nichtjuden auf, wenn einer nicht »jejunia sabbata lege premet« (fragm. XXXV), und auch Martial ſcheint auf dieſe Anſicht hinzudeuten, wenn er (IV, 4) von »jejunia sabbatariorum« ſpricht; denn warum ſonſt gerade dieſe Zuſammenſtellung? Um die Quelle dieſes verbreiteten Irrthums zu entdecken, nahmen Einige ihr

Digitized by Google

Zuflucht zum jüdiſchen Sprachgebrauche, in welchem *σάββατον* manchmal in der Bedeutung von „Woche" vorkommt. So rühmt jener Phariſäer von ſich: „*νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου*" (Luc. 18, 12). Wahrſcheinlicher aber iſt der Grund jener falſchen Anſicht darin zu ſuchen, daß die Juden am Sabbat keine warmen Speiſen bereiten durften (Exod. 16, 23; Num. 15, 32), wodurch leicht die Meinung, als faſteten ſie am Sabbat, entſtehen konnte. Dazu kam noch als Beſtätigung, daß z. B. in der weltbekannten Belagerung Jeruſalems durch Pompejus der Sabbat gerade mit der „*ἑορτὴ τῆς νηστείας* zuſammenfiel, ſo daß die einen ſagen konnten, Jeruſalem ſei am Sabbate eingenommen worden, die andern mit eben ſo viel Recht, dieß ſei am Faſttag geſchehen, wodurch natürlich eine Vermiſchung ſehr leicht ſtattfinden konnte. In Wahrheit aber fanden am Sabbat freudige Mahlzeiten ſtatt, was Plutarch wohl wußte, aber ſeiner bekannten Tendenz zu lieb ſo übertreibt, daß er den Möragenes ſagen läßt (Symp. IV, 6, 2): „*αὐτοὶ δὲ (Ἰουδ.) τῷ λόγῳ μαρτυροῦσιν, ὅτι τὸν Σαββάσιον (= Βάκχον) τιμῶσι* (Andere leſen: *ὅταν σάββατον τιμῶσι*), *μάλιστα μὲν πίνειν καὶ οἰνοῦσθαι παρακαλοῦντες ἀλλήλους· ὅταν δὲ κωλύει τι μεῖζον, ἀπογεύεσθαί γε πάντως ἀκράτου νομίζοντες.*" Doch ſo ganz Unrecht hat Plutarch nicht, da Perſius (V, 180 ff.) Aehnliches berichtet. Die hieher gehörigen Verſe lauten:

» . . . . at quum
Herodis venere dies unctaque fenestra
dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae
portantes violas; rubrumque amplexa catinum
cauda natat thynni; tumet alba fidelia vino,
labra moves tacitus, recutitaque sabbata palles.«

Hiebei fragt ſich nun zuvörderſt, ob die angeführten Verſe

überhaupt hieher, wo es ſich um den Sabbat handelt, gehören, mit andern Worten, was mit den „Tagen des Herodes" gemeint ſei. Die einen verſtehen darunter den Geburtstag des Königs Herodes, welchen die Herodianer (Matth. 22, 16; Mark. 3, 6), eine uns weiter nicht bekannte, wahrſcheinlich mehr politiſche Sekte, beſonders feierlich begangen haben. Die meiſten aber nehmen »Herodis dies« als Bezeichnung für die Feſte der Juden überhaupt, weil Herodes einerſeits eine allgemein bekannte Perſönlichkeit in Rom war, anderſeits Alles that, um bei ſeinen Unterthanen für einen eifrigen Juden zu gelten. Mag ſich übrigens die Frage entſcheiden, wie ſie wolle, jedenfalls erblickte Perſius in der Feier jener Feſttage keinen Unterſchied von der des Sabbats, was der Umſtand beweist, daß er die »Herodis dies« gleich darauf sabbata nennt; inſofern gehört alſo Perſius mit jener Stelle hieher.

Zugleich erhellt aus den Worten jenes Satyrikers, daß die Juden den Sabbat zu ſeiner Zeit zwar eifrig, aber ſehr äußerlich feierten. In welchem Gegenſatze ſteht z. B. das „labra moves" zu der von Agatharchides oben gegebenen Schilderung von den alten Juden? Auch das Lichterbrennen gehörte zu dieſen Förmlichkeiten, die zwar bei den Juden auch ſchon früher vorhanden war (cf. Jos. ant. XI, 7, 6; c. Ap. II, 39), ſpäter aber eine beſondere Ausdehnung erhalten zu haben ſcheint; denn außer Perſius (a. a. O.) ſpricht auch Seneka über dieſe Form äußerlicher Gottesverehrung und urtheilt darüber ächt heidniſch-rationaliſtiſch alſo (epist. XCV, 47): „quomodo sint dii colendi, solet praecipi: accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus, quoniam nec lumine dii egent et ne homines quidem delectantur fuligine."

Digitized by Google

Das allgemeine Urtheil der Heiden über dieſes jüdiſche Inſtitut iſt nicht günſtig. Die Einen tadeln den Sabbat als unnütze Zeitverſchwendung, welche in der Faulheit der Juden ihren Grund habe. Dieß deutet Tacitus an mit den Worten (hist. U, 4): „septimo die *otium* placuisse ferunt ...; dein *blandiente inertia* ...“ Dem Juvenal iſt der Sabbat eine „lux ignava“ (XIV, 106) und Rutilius Num. ſagt ganz plump (I, 391): „septima quaeque dies turpi damnata veterno.“ Andere ſehen in dem Sabbat eine nach Umſtänden höchſt unpraktiſche, unſinnige und abergläubiſche Sitte, wie Plutarch (a. a. O. de superst. 7) und Agatharchides, welcher jene Einrichtung bald „*φαῦλον ἐθισμὸν*“, bald „*ἄνοιαν*“ (Jos. c. Ap. I, 22) bald „*ἄτοπον δεισιδαιμονίαν*“ (Jos. ant. XII, 1) nennt. Beide Anklagepunkte faßt Seneka zuſammen, von welchem Auguſtinus ſagt (C. D. VI, 11): „hic (Seneca) inter alias civilis theologiae superstitiones reprehendit etiam sacramenta Judaeorum, et maxime sabbata, inutiliter eos facere affirmans, quod per illos singulos septem interpositos dies septimam fere partem aetatis suae perdant vacando et multa in tempore urgentia non agendo laedantur.“

b. Das Laubhüttenfeſt und andere Feſte.

Dieſes Feſt beſchreibt Möragenes (Plut. Symp. IV, 6, 2) und behauptet nach ſeiner Art: „*τῆς μεγίστης καὶ τελειοτάτης ἑορτῆς παρ᾽ αὐτοῖς* (*Ἰουδ.*) *ὁ καιρός ἐστι καὶ ὁ τρόπος Διονύσῳ προσήκων.*“ Wir ſtimmen ihm bei in der Bedeutung, welche er dem Feſte gibt; denn auch Joſephus nennt es (ant. VIII, 4, 1) „*ἑορτὴν σφόδρα ἁγιωτάτην καὶ μεγίστην*“ und (ant. XV, 3, 3) „*ἑορτὴν εἰς τὰ μάλιστα τηρουμένην*“, aber die Tendenz, welche Möragenes

gleich am Anfange der Beſchreibung des Feſtes ausſpricht, führt ihn auch hier vom wahren Wege ab, obwohl Plutarch ohne Zweifel die Wahrheit ganz genau kannte. Möragenes ſetzt alſo die Feſtfeier folgendermaßen auseinander: *„τὴν λεγομένην νηστείαν ἀκμάζοντι τρυγητῷ τραπέζας τε προστίθενται παντοδαπῆς ὀπώρας, ὑπὸ σκηναῖς καὶ καλιάσιν ἐκ κλημάτων μάλιστα καὶ κιττοῦ διαπεπληγμέναις· καὶ τὴν προτέραν τῆς ἑορτῆς σκηνὴν ὀνομάζουσιν.“* Um beſtimmen zu können, wie Möragenes die Zeit des Feſtes anſetzt, iſt zuerſt die Lücke nach *νηστείαν* auszufüllen, was etwa durch *ἑορτάσαντες* geſchehen könnte; denn das Laubhüttenfeſt war fünf Tage nach dem Verſöhnungstage („*ἑορτὴ νηστείας*“). Sodann behauptet Plutarch, das Feſt ſei *ἀκμάζοντι τρυγητῷ* gehalten worden, welcher Anſicht auch George („die ältern jüdiſchen Feſte“, Berlin 1835. S. 276 ff.) iſt; er meint, das Laubhüttenfeſt ſei zunächſt nur das Feſt der Weinleſe geweſen und anfangs je nach dem Eintreten derſelben zu verſchiedenen Zeiten gefeiert worden. Allein nach Lev. 23, 39 galt es zugleich als Erntedankfeſt, wie auch Möragenes ganz richtig von den Feſtgenoſſen ſagt: *„τραπέζας . . . προστίθενται παντοδαπῆς ὀπώρας“* (cf. Exod. 23, 16; Deut. 16, 13); es mußte alſo die Ernte ſchon vorbei ſein, ehe jene Feiertage begannen. Tendentiös iſt es, wenn Plutarch hervorhebt, jene Hütten oder Zelte ſeien aus Epheu und Rebenſchößlingen gemacht geweſen; es kann zwar in einzelnen Fällen wahr ſein, allein in der hl. Schrift findet ſich keine Andeutung davon; im Gegentheile werden dort als Material Zweige von dichtbelaubten Bäumen und Bachweiden genannt (Lev. 23, 40; Neh. 8, 15).

Nachdem Möragenes ſo den Anfang des Laubhütten-

Digitized by Google

feſtes beſchrieben, fährt er fort: „ὀλίγαις δὲ ὕστερον ἡμέραις ἄλλην ἑορτὴν οὐκ ἂν δι' αἰνιγμάτων, ἀλλ' ἄντικρυς Βάκχου καλουμένου τελοῦσιν." Dieſes iſt nach Movers (I, 546) das ſogenannte Feſt Jehovahs (חג־יהוה) wie beſonders der letzte Tag des Laubhüttenfeſtes hieß. Ebenfalls hieher bezieht Movers (l. c.) die weitern Worte des Möragenes: „ἔστι δὲ καὶ κραδηφορία τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ' αὐτοῖς, ἐν ᾗ θύρσους ἔχοντες εἰς τὸ ἱερὸν εἰσίασιν· εἰσελθόντες δὲ ὅτι δρῶσιν, οὐκ ἴσμεν· εἰκὸς δὲ βακχείαν εἶναι τὰ ποιούμενα· καὶ γὰρ σάλπιγξι μικραῖς ὥσπερ Ἀργεῖοι τοῖς Διονυσίοις, ἀνακαλούμενοι τὸν θεὸν χρῶνται καὶ κιθαρίζοντες ἕτεροι προσίασιν, οὓς αὐτοὶ Λευίτας προσονομάζουσιν." Nach Movers iſt dieß eine etwas entſtellte Beſchreibung eines Theils des Laubhüttenfeſtes, an welchem die Juden Büſchel, beſonders aus Myrten, Weiden und Palmzweigen in der Hand trugen, während Prieſter und Leviten unter dem Schalle der Poſaunen und Tempelmuſik Hallelujah riefen. Auf die erſtere Sitte ſcheint ſich auch der Bericht des Tacitus zu beziehen (hist. V, 5): „sacerdotes Judaeorum . . . hedera vinciebantur." Wenigſtens kann dieſe Stelle nicht anders erklärt werden. — Von demſelben Feſte endlich ſollen nach Einigen auch jene Verſe gelten, womit der ſchalkhafte Ariſtius Fuscus das Anſinnen des Horaz, etwas heimlich mit ihm zu ſprechen, zurückweiſt. Fuscus antwortet ihm nemlich (Sat. I, 9, 68):

». . . . . meliore
tempore dicam: hodie tricesima sabbata, vin' tu
curtis Judaeis oppedere? nulla mihi, inquam,
relligio est. At mi: sum paullo infirmior, unus
multorum. Ignosces; alias loquar.«

Der 30. Sabbat „iſt, wie in einer Monographie über

Digitized by Google

unſere Satyre von Röder, Leipzig 1835, bewieſen wird, der erſte Tag des Laubhüttenfeſtes (15. Oktober), der von den Juden ganz beſonders heilig gehalten wird" (Hor. Satyren von Weber und Teuffel p. 212). Doch ſind die Berechnungen hierüber ungleichen Reſultates; nach Kirchner wäre dieſer 30. Sabbat das große Verſöhnungsfeſt. Jedenfalls iſt die Stelle ein Beweis, daß das betreffende Feſt einerſeits von den Juden ſehr gewiſſenhaft gefeiert wurde, andererſeits daß ſich auch Römer an ſolchen Feſttagen betheiligten.

In dieſes Kapitel gehören noch einige Bemerkungen des Tacitus; ſo paſſen die Worte (hist. V, 4): »raptarum frugum argumentum panis Judaicus nullo fermento retinet« — nur auf das Paſchafeſt; denn nur an dieſem Tage aßen die Juden ihre Azyma (Exod. 12, 8). Der Grund, den Tacitus hiefür anzuführen ſcheint, nemlich daß die Juden aus Aegypten vertrieben in der Eile nicht mehr Zeit hatten, ihr Brod mit Sauerteig zu bereiten, und daß die Juden zum Andenken daran dieſe eigenthümliche Brodbereitung beibehalten haben, — dieſer Grund iſt in ſolcher Beſtimmtheit theilweiſe irrthümlich (vgl. Exod. 12, 34.). Im Allgemeinen aber iſt das Wahre an ihm, daß das Feſt der ungeſäuerten Brode zum Andenken an den Auszug der Iſraeliten aus Aegypten gefeiert wurde. — Auch folgende Stelle aus Tacitus (l. c.): »longam olim famem crebris adhuc jejuniis fatentur,« — ſcheint eine ſpezielle Beziehung auf ein bedeutendes Feſt der Juden zu haben, nemlich auf den großen Verſöhnungstag, als das einzige, öffentliche, alle Jahre wiederkehrende Faſten, das vom moſaiſchen Geſetze angeordnet iſt (Lev. 16, 29 ff.; 23, 27 ff.). Uebrigens gab es ſeit der nachexiliſchen Zeit noch mehrere all-

Digitized by Google

gemeine Faſttage und auch privatim leiſteten manche Juden, namentlich die Phariſäer in dieſem Punkte gerne viel, um die Aufmerkſamkeit der Leute auf ſich zu ziehen.

Endlich erwähnt auch Tacitus allein das Sabbatjahr. Charakteriſtiſch iſt es zu ſehen, wie dieſer Judenfeind deſſen Entſtehung erklärt. Er meint, als die Juden einmal den Sabbat gehabt haben, ſei ihnen das Nichtsthun ſo angenehm vorgekommen, daß ſie nun auch das ſiebente Jahr auf die gleiche Weiſe begingen („dein blandiente inertia septimum quoque annum ignaviae datum“ sc. esse ferunt — l. c.). Denn im Sabbatjahr lagen ſogar Äcker und Weinberge unbebaut (Exod. 23, 11; Lev. 25, 2—8).

V. Weitere religiöſe und religiös-bürgerliche Eigenthümlichkeiten der Juden.

1. Die Beſchneidung.

Die Beſchneidung war neben dem Sabbat das den Heiden bekannteſte Inſtitut der Juden. Worin beſtand ſie? Aelius Spartianus nennt ſie ganz allgemein ein „mutilare genitalia“ (Hadr. 14). Schon belehrender für unſere Frage ſind folgende Verſe des Petronius Arbiter, in welchen er von einem Juden ſagt:

»ni tamen et ferro succiderit inguinis oram
et nisi nudatum solverit arte caput« (Fragm. XXXV).

Den zweiten Vers glaube ich auch auf die Beſchneidung beziehen zu müſſen und erkläre ihn ſo: nisi caput inguinis arte solverit, ita ut nudum sit, ähnlich wie Rumatianus die Juden bezeichnet als „gens, quae genitale caput metit“ (I, 388). Ganz poſitiv und richtig gibt Juvenal darüber Aufſchluß, wovon wir handeln, indem er von den

Proſelyten ſagt (XIV, 100): „mox et praeputia ponunt.“ — Von dieſem Akte kommen die Beinamen der Juden, wie „circumcisi, circumsecti, curti, verpi (Catull. carm. 48), recutiti; denn das letztere wird mit Meier ſo zu erklären ſein (p. 36): „Judaei recutiti dicuntur, quoniam Judaeis pueris cutis inguinis recidebatur, postea quam cutis successerit, recutiti dicebantur, quasi nova cute tecti.“ Auch den Namen Apella, den Horaz einem Juden beilegt (Sat. I, 5, 100), leiten Einige von der Beſchneidung ab (= sine pelle). Dagegen ſagt Bentley: „Apella libertinorum est nomen satis frequens in inscriptionibus. Cicero epist. VII, 25: „ne Apellae quidem liberto tuo dixeris“ itaque „credat Judaeus Apella“ quasi dicas: „credat aliquis Judaeus superstitiosus Transtiberinus.“ Uebrigens erſtreckte ſich die Beſchneidung auch auf die Proſelyten (der Gerechtigkeit), von denen Tacitus ſagt (hist. V, 5): „transgressi in morem eorum (Judaeorum) idem usurpant“ (i. e. circumdiduntur). Auch Juvenal ſpricht a. a. O. (XIV, 100) von Proſelyten. — Nach dem Angeführten traf jenes jüdiſche Geſetz blos das männliche Geſchlecht. Wenn aber Strabo dennoch (XVI, 524) neben *περιτομαὶ* von *ἐκτομαὶ* ſpricht, ſo kann er mit dem letztern Ausdruck nur meinen, daß ein Aehnliches auch an dem weiblichen Geſchlechte vollzogen wurde. Dieß geht ganz deutlich aus ſeinen eigenen Worten hervor (XVII, 566): *„καὶ τοῦτο τῶν ζηλουμένων μάλιστα παρ' αὐτοῖς (Αἰγυπτίοις) . . . τὸ περιτέμνειν καὶ τὰ θήλεα ἐκτέμνειν, ὅπερ καὶ τοῖς Ἰουδαίοις νόμιμον· οὗτοι δέ εἰσιν Αἰγύπτιοι ἀνέκαθεν, καθάπερ εἰρήκαμεν ἐν τῷ περὶ ἐκείνων λόγῳ“* (er weist damit auf XVI, 523 zurück). Hiedurch gibt Strabo zugleich die Quelle ſeines Irrthums an. Er

Digitized by Google

glaubte nemlich, wie viele Andere, die Juden haben ihre Beſchneidung von den Aegyptern, übertrug aber außer den περιτομαὶ auch die ἐκτομαὶ auf die Juden. Denn bei den Kopten, Habeſſiniern und einigen anderen arabiſchen Stämmen iſt letztere Unſitte noch heutzutage üblich (vgl. Niebuhr, Beſchreibung von Arabien S. 80). Noch auffallender iſt es, daß auch der ſpäte Rutilius Num. über die Juden ausſagt, ſie ſeien eine „excisa pestis" (I, 397).

Die Beſchneidung war ihrer Bedeutung nach die „nota Judaica", wie ſie cod. Theod. t. XVI. tit. VIII. lex 22 ſehr präcis benannt wird. Daher ſagt auch ein gewiſſer Giton zu Encolpius bei Petronius Arbiter (Sat. 102): „circumcide nos, ut Judaei videamur." Den gleichen Sinn haben des Tacitus Worte (hist. V, 5): „circumcidere genitalia instituere (Jud.), ut diversitate noscantur." Dem Rutilius Numat. iſt die Beſchneidung die „radix stultitiae" (= jüd. Religion — I, 389); und einen ähnlichen Sinn hat auch das ganze, in ſeiner iſolirten Stellung etwas dunkle Fragment des Petronius Arbiter. Es lautet (Fragm. XXXV, 223 ed. Bip.):

»Judaeus licet et porcinum numen adoret
et coeli summas advocet auriculas;
ni tamen et ferro succiderit inguinis oram
et nisi nudatum solverit arte caput,
exemtus populo Grajam migrabit ad urbem
et non jejuna sabbata lege premet.«

Der Gedanke dieſer Verſe iſt wohl dieſer: mag Einer auch den theoretiſchen Unſinn der Juden annehmen (das Schwein und den Himmel anbeten), wenn er nur die Beſchneidung unterläßt, ſo kann er noch für einen Griechen gelten (in jede griechiſche Stadt wandern). Damit wäre alſo wiederum die entſcheidende Bedeutung der Be-

Digitized by Google

ſchneidung im ganzen Judenthum angegeben. Jedenfalls waren Martial, Juvenal und Perſius dieſer Anſicht, indem die beiden erſten (Mart. XI, 94; Juv. XIV, 105) „verpus“. Perſius aber (V, 185) „recutitus“ als gleichbedeutend mit „jüdiſch“ gebrauchen. So allgemein demnach dieſe Meinung (die Beſchneidung ſei das charakteriſt. Zeichen eines Juden) war, ſo iſt ſie doch nicht ganz richtig. Allerdings gab es keinen Juden, der nicht beſchnitten war, aber es gab in den erſten Zeiten des Chriſtenthums Beſchnittene, die nicht mehr Juden, ſondern Chriſten waren. In der Sprache nun war dieſe Begriffsverwechslung ſo ziemlich unſchuldig, im Leben aber, z. B. unter Domitian, wo jedes beſchnittene männliche Glied (nach Martial VII, 55) Tribut zahlen mußte, ſcheint ſie auch über die Chriſten Verfolgung gebracht zu haben. Aus dieſer Bedeutung der Beſchneidung erklärt ſich auch, warum diejenigen, welche für Nichtjuden gelten wollten und doch beſchnitten waren, dieſes Zeichen durch eine fibula zu verbergen ſuchten, wie jener Menophilus bei Martial VII, 82, oder durch künſtliche Mittel ſich eine Vorhaut verſchafften. Solche Mittel ſcheint Dioscorides gekannt zu haben; er ſagt von der Aloe (III, 51): *„ἐπαγώγια παιδων ῥηχθέντα παρακωλᾶ“* von dem Honig (I, 101): *„λειποδέρμους τοὺς μὴ ἐκ περιτομῆς ἀποκαθιστησι μαλαττομένης τῆς πόσθης τῷ μέλιτι, μάλιστα ἀπὸ βαλανείου ἐφ' ἡμέρα λ'.“* Faſt das Gleiche leſen wir bei ihm von der Pflanze Thapſia (IV, 157). Allerdings gibt Dioscorides Mittel für ſolche an, welche jenen Fehler nicht in Folge der Beſchneidung, ſondern aus irgend einer andern Urſache hatten. Allein aus dieſen Stellen erhellt nicht nur, daß Dioscorides die Beſchneidung der Juden kannte, ſondern daß er auch von der Unſitte apoſtaſirter Juden

Digitized by Google

wußte, ſich eine künſtliche Vorhaut zu verſchaffen (Jos. ant. XII, 5, 4; I Macc. 1, 16; I Corinth. 7, 8).

Ueber den Urſprung der Beſchneidung ſind die Alten ziemlich einig [1]); ſie leiten ſich dieſelbe von den Aegyptern ab, und dieſe Uebereinſtimmung der Gewohnheiten ſcheint eine Hauptſtütze ihrer Behauptung geweſen zu ſein, die Juden ſtammen von den Aegyptern ab. Schon Herodot erwähnt der Beſchneidung der Juden in dieſem Sinne (II, 104; cf. Jos. ant. VIII, 10, 3; c. Ap. I, 22): „*μοῦνοι πάντων ἀνθρώπων Κόλχοι καὶ Αἰγύπτιοι καὶ Αἰθίοπες περιτάμνονται ἀπ᾽ ἀρχῆς τὰ αἰδοῖα· Φοίνικες δὲ καὶ Σύροι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καὶ αὐτοὶ ὁμολογέουσι παρ᾽ Αἰγυπτίων μεμαθηκέναι.*“ Das Gleiche behauptet Strabo a. a. O. Nach Diodor I, 28 führten die Aegypter ſelbſt die Beſchneidung der Juden als Beweis dafür an, daß ſie die Stammväter derſelben ſeien. Diodor erzählt: *οἱ οὖν Αἰγύπτιοί φασι καὶ μετὰ ταῦτα ἀποικίας πλείστας ἐξ Αἰγύπτου κατὰ πᾶσαν διασπαρῆναι τὴν οἰκουμένην . . . τό τε τῶν Κόλχων ἔθνος ἐν τῷ Πόντῳ καὶ τὸ τῶν Ἰουδαίων ἀνὰ μέσον Ἀραβίας καὶ Συρίας οἰκίσαι τινὰς ὁρμηθέντας παρ᾽ ἑαυτῶν. Διὸ καὶ παρὰ τοῖς γένεσι τούτοις ἐκ παλαιοῦ παραδεδόσθαι τὸ περιτέμνειν τοὺς γεννωμένους παῖδας, ἐξ Αἰγύπτου μετενηνεγμένου τοῦ νομίμου.*“ An einer andern Stelle ſagt er (I, 55): „*ὅτι δὲ τοῦτο τὸ γένος (τῶν Κόλχων) Αἰγυπτιακόν ἐστι, σημεῖον εἶναι τὸ περιτέμνεσθαι τοὺς ἀνθρώπους παραπλησίως τοῖς κατ᾽ Αἴγυπτον. Διαμένοντος τοῦ νομίμου παρὰ τοῖς*

1) Eine Ausnahme bildet der Scholiaſt Acron zu Horaz. Derſelbe bemerkt ächt euhemeriſtiſch zu Sat. I, 9, 10: **Moyses rex Judaeorum negligentia medici talis (curtus), effectus, ne solus esset notabilis, omnes circumcidi voluit.**

ἀποίκοις, καθάπερ καὶ παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις.“ Natürlich greift Celſus mit Freuden dieſe Thatſache, daß auch die Aegypter die Beſchneidung haben, auf, um daraus nach ſeiner Art zu beweiſen, daß die Juden ſich wegen ihrer Religion durchaus keiner beſondern göttlichen Offenbarung rühmen dürfen. Er ſchließt alſo (Orig. c. Cels. V, 41): „*οὐ μὴν οὐδὲ κατὰ ταῦτα ἁγιώτεροι τῶν ἄλλων ἂν εἶεν, ὅτι περιτέμνονται· τοῦτο γὰρ Αἰγύπτιοι καὶ Κόλχοι πρότεροι.*“ cf. ib. I, 22. Was nun die Sache ſelbſt betrifft, ſo behaupten auch in unſerer Zeit noch viele Gelehrte den ägyptiſchen Urſprung der (jüdiſchen) Beſchneidung. Vielleicht nicht ganz mit Recht, weil bei den Aegyptern nur die Krieger und Prieſter beſchnitten geweſen zu ſein ſcheinen (Winer I, 158). — Philon nennt einmal die Beſchneidung „*πρᾶγμα γελώμενον παρὰ πολλοῖς.*“ Er meint damit offenbar Heiden ſeiner Zeit und der Zeit vor ihm. Belege für die Wahrheit ſeiner Ausſage ſind Apion, von dem Joſephus ſagt (c. Ap. II, 13): „*τὴν τῶν αἰδοίων χλευάζει περιτομήν*“, und Rutilius Num., welchem das jüdiſche Volk deßwegen »propudiosa gens« und »obscoena« iſt. Er meint hauptſächlich ſchon wegen der Beſchneidung verdienen die Juden alle Schmach, was dieſe ſeine Verſe ſagen wollen (I, 387):

»reddimus obscoenae convicia debita genti
quae genitale caput propudiosa metit.«

2. Die Speiſegeſetze.

Zu denjenigen Thieren, deren Genuß den Juden verboten war und die als ſolche auch den Heiden bekannt waren, gehören:

a) die Fiſche ohne Schuppen und Floſſen. Dieſe ſind den Juden verboten (Lev. 11, 10), wie auch

Digitized by Google

Porphyrius richtig bemerkt (de abst. IV, 14): „πᾶσί γε μὴν ἀπηγορεύετο ὑὸς ἐσθίειν ἢ ἰχθύων τῶν ἀφολιδώτων, ἃ σελάχια λαλοῖσιν Ἕλληνες“. Eben daher beziehen ſich wahrſcheinlich auch die dunklen Worte des Plinius (H. N. XXXI, 44): aliud vero castimoniarum superstitioni etiam sacrisque Judaeis dicatum, quod fit e piscibus squamma carentibus«, wo Einige, um die Stelle mit Lev. 11, 10 in Uebereinſtimmung zu bringen, abdicatum leſen oder dicatum laſſen oder habentibus emendiren. Vielleicht meint auch Plutarch dieſes Verbot mit der folgenden biſſigen Stelle (de superst. 9): „τὴν δὲ Συρίαν θεὸν οἱ δεισιδαίμονες νομίζουσιν, ἂν μαινίδα τις ἢ ἀφύας φάγῃ, τὰ ἀντικνήμια διεσθίειν, ἕλκεσι τὸ σῶμα πιμπλάναι, συντήκειν τὸ ἧπαρ“.

b) Der Haſe. Daß der Haſe zu den den Juden verbotenen Thieren (Lev. 11, 6; Deut. 14, 7) gehöre, erwähnt unter allen Heiden bloß der auch ſonſt in jüdiſchen Dingen gut unterrichtete Plutarch. Einen annehmbaren Grund für dieſes Verbot läßt er den Kalliſtratos anführen (Symp. IV, 5, 2). Nachdem dieſer zu beweiſen geſucht hatte, die Juden eſſen das Schweinefleiſch nicht aus Verehrung für dieſes Thier, macht er ſich ſelbſt den Einwurf, ſie könnten es auch thun aus Abſcheu gegen das Schwein, wie ſie auch deßwegen den Haſen nicht eſſen („καὶ τοῦ λαγωοῦ φησί τις ἀπέχεσθαι τοὺς ἄνδρας (Ἰουδ.), ὡς μυσαρὸν καὶ ἀκάθαρτον δυσχεραίνοντας τὸ ζῶον“). Falſch ſind jedenfalls die Gründe, welche Lamprias gleich darauf anführt mit den Worten: „ἀλλὰ τοῦ μὲν λαγωοῦ ἀπέχονται διὰ τὴν πρὸς τὸν ὄνον ὑπ᾽ αὐτῶν μάλιστα μισούμενον θηρίον ἐμφέρειαν· ὁ γὰρ λαγὼς μεγέθους ἔοικε καὶ τάχους ἐν δεινοῖς εἶναι· καὶ γὰρ ἡ χρόα καὶ τὰ ὦτα

καὶ τῶν ὀμμάτων ἡ λιπαρότης καὶ τὸ ἁλμυρὸν ἔοικε θαυμασίως· ὥστε μηδὲν οὕτω μηδὲ μικρὸν μεγάλῳ τὴν μορφὴν ὅμοιον γεγονέναι".

c) Das Schwein. Daß das Schweinefleiſch zu eſſen den Juden verboten ſei, mußten die Heiden faſt allgemein wiſſen. Denn das Fleiſch jenes Thieres war eine ſehr gewöhnliche Speiſe (Plutarch nennt es „*τὸ δικαιότατον κρέας*". — Symp. IV, 5, 1), ſo daß den Heiden dieſe Sonderbarkeit an den Juden, mit denen ſie täglich umgingen, auffallen mußte. Vielleicht drang ſchon zu den Zeiten des Antiochus Epiphanes, der, wie auch Diodor bemerkt (ecl. 34, 1), die Juden mit aller Gewalt, aber ohne großen Erfolg zur Uebertretung dieſes Verbots zwingen wollte, die Kunde davon zu den Heiden. Nach Plutarch hätte ſchon Cicero in dem Prozeß des Verres auf dieſe Gewohnheit der Juden angeſpielt, anknüpfend an das Wort verres (= Eber). Wir leſen nemlich bei Plutarch (Cic. 7): „*Βέῤῥην οἱ Ῥωμαῖοι τὸν μὴ ἐκτετμημένον χοῖρον καλοῦσιν· ὡς οὖν ἀπελευθερικὸς ἄνθρωπος ἔνοχος τῷ ἰουδαΐζειν, ὄνομα Καικίλιος, ἐβούλετο παρωσάμενος τοὺς Σικελιώτας κατηγορεῖν τοῦ Βέῤῥου. Τί Ἰουδαίῳ πρὸς χοῖρον; ἔφη ὁ Κικέρων*". Auch Oktavianus kannte das hierüber beſtehende und eifrig beobachtete jüdiſche Geſetz. Dieß beweiſen ſeine Worte: melius est Herodis porcum esse quam filium« (Macrob. sat. II, 4). Der Witz entſtand nemlich dadurch, daß Auguſtus einen Ausſpruch des Diogenes, von dem Aelian berichtet (var. hist. XII, 56): „*ἐβούλετο Μεγαρέως ἀνδρὸς κριὸς εἶναι μᾶλλον ἢ υἱός*" — den jüdiſchen Verhältniſſen anpaßte. Aus Juvenal ſehen wir, daß die Juden jenes Verbot ſehr gewiſſenhaft hielten: er ſagt von den Kindern eines Proſelyten (XIV, 99):

Digitized by Google

»Nec distare putant humana carne suillam,
qua pater abstinuit«.

An einer andern Stelle ſtellt er dieſen Abſcheu der Juden gegen das Schwein als einen Akt der Milde dar, wodurch es ein ſo hohes Alter erreiche (VI, 159).

Einen höchſt einfachen und entſcheidenden Grund dieſes Verbotes gibt Porphyr an (de abst. I, 14), wo er ſagt, die Juden eſſen das Schweinefleiſch nicht „ὅτι οὐδ' ὅλως ἐν τοῖς τόποις ἐφύετο“ (ὗς). Allein dieſes iſt offenbar eine Art petitio principii, indem der Mangel an Schweinen gewiß erſt Folge jenes Abſcheus war. In Wahrheit wurzelte das betreffende Gebot unter anderm auch in einer diätetiſchen Rückſicht. Die Morgenländer haben nemlich eine entſchiedene Anlage zu Hautkrankheiten, die durch fette Speiſen (und im Morgenlande werden die Schweine noch fetter als bei uns) nothwendig hätte vermehrt und zum Ausbruch befördert werden müſſen, wie denn dieſe Thiere ſelbſt an ekelhaften Ausſchlägen und Finnen leiden (Winer II, 437). Dieſen Grund führt Tacitus an und bringt ihn mit ſeiner Anſicht über die Anfänge des jüdiſchen Volkes in eine logiſche Verbindung; daraus ergab ſich folgende nothwendig irrthümliche Combination: »sue abstinent, memoria cladis, qua ipsos scabies quondam turpaverat, cui id animal obnoxium« (hist. V, 4). Auch Plutarch ſucht nach Gründen, warum die Juden das Schweinefleiſch nicht eſſen (Symp. V, 5): Kalliſtratos fragt ſeine Tiſchgenoſſen: „πῶς ὑμῖν δοκεῖ λελέχθαι τὸ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, ὅτι τὸ δικαιότατον κρέας οὐκ ἐσθίουσιν“; Nachdem Kalliſtratos zu beweiſen geſucht hat die Juden erweiſen dadurch jenem Thiere eine Verehrung, läßt Plutarch den Lamprias die entgegengeſetzte Anſicht

Digitized by Google

vertheidigen. Von den Gründen, die er dafür anführt, ſtimmt der erſte mit Tacitus überein (oder vielmehr umgekehrt hat ihn Tacitus wahrſcheinlich aus dem öfters benützten Sympoſion entlehnt); auch der zweite iſt noch annehmbar (nemlich das Schwein werde verabſcheut wegen ſeiner unſauberen Lebensart — II. Petr. 2, 22), die übrigen aber ſind rein mythiſcher Natur und ſämmtliche ohne Bedeutung, worüber man ſich um ſo mehr wundern muß, weil Plutarch über die Gründe, welche von den Juden ſelbſt für dieſe Enthaltung vorgebracht werden, alſo urtheilt: „*τὰ παρ᾽ ἐκείνοις λεγόμενα μύθοις ἔοικεν*“. Lamprias alſo argumentirt folgendermaßen (Symp. IV, 5, 3): „*τὸ ὕειον κρέας οἱ ἄνδρες (Ἰουδ.) ἀφοσιοῦσθαι δοκοῦσιν, ὅτι μάλιστα οἱ βάρβαροι τὰς ἐπιλευκίας καὶ λέπρας δυσχεραίνουσι καὶ τῇ προσβολῇ τὰ τοιαῦτα καταβόσκεσθαι πάθη τοὺς ἀνθρώπους οἴονται· πᾶσαν δὲ ὗν τὴν γαστέρα λέπρας ἀνάπλεων καὶ ψωρικῶν ἐξανθημάτων ὁρῶμεν· ἃ δή, καχεξίας τινὸς ἐγγενομένης τῷ σώματι καὶ φθορᾶς, ἐπιτρέχειν δοκεῖ τοῖς σώμασιν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ θολερὸν περὶ τὴν δίαιταν τοῦ θρέμματος ἔχει τινὰ πονηρίαν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο βορβόρῳ χαῖρον οὕτω καὶ τόποις ῥυπαροῖς καὶ ἀκαθάρτοις ὁρῶμεν, ἔξω λόγου πιθέμενοι τὰ τὴν γένεσιν καὶ τὴν φύσιν ἐν αὐτοῖς ἔχοντα τούτοις· Λέγουσι δὲ καὶ τὰ ὄμματα τῶν ὑῶν οὕτως ἐγκεκλάσθαι καὶ κατεσπάσθαι ταῖς ὄψεσιν, ὥστε μηδενὸς ἀντιλαμβάνεσθαι μηδέποτε τῶν ἄνω, μηδὲ προσορᾶν τὸν οὐρανόν, ἂν μὴ φερομένων ὑπτίων ἀναστροφήν τινα παρὰ φύσιν αἱ κόραι λάβωσι· διὸ καὶ μάλιστα κραυγῇ χρώμενον τὸ ζῶον ἡσυχάζειν, ὅταν οὕτω φέρηται καὶ σιωπᾶν κατατεθαμβημένον ἀηθίᾳ τὰ οὐράνια καὶ κρείττονι φόβῳ τοῦ βοᾶν συνεχόμενον. Εἰ δὲ δεῖ καὶ τὰ μυθικὰ προς-*

λαβεῖν, λέγεται μὲν ὁ Ἄδωνις ὑπὸ τοῦ συὸς διαφθαρῆναι· τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον, ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσι· καὶ πολλὰ τῶν τελουμένων ἑκατέρῳ περὶ τὰς ἑορτὰς βεβαιοῖ τὸν λόγον . . .“. Damit iſt der Boden für das nächſte Tiſchgeſpräch, der Gott der Juden ſei Bacchus, gewonnen.

Zwei Männer, welche alle jüdiſchen Inſtitute, freilich in verſchiedener Weiſe, mit ihrem Haſſe verfolgen, begegnen uns auch hier wieder, wenn man nach einem Urtheile der Alten über dieſen Punkt fragt. Von Apion nemlich berichtet Joſephus (c. Ap. II. 13): „ἐγκαλεῖ ὅτι . . . χοῖρον οὐκ ἐσθίομεν“. Celſus aber ſpricht auch hier den Juden ihre in Anſpruch genommene Originalität ab. Er behauptet (Orig. c. Cels. V, 41): „οὐ μὴν οὐ δὲ κατὰ ταῦτα ἁγιώτεροι τῶν ἄλλων ἂν εἶεν, . . . ὅτι συῶν ἀπέχονται· καὶ γὰρ ταῦτ' Αἰγύπτιοι καὶ προσέτι αἰγῶν τε καὶ οἰῶν, καὶ βοῶν τε καὶ ἰχθύων· καὶ κυάμων γε Πυθάγορας τε καὶ οἱ μαθηταί, καὶ ἐμψύχων ἁπάντων“. Zu dieſen Judenfeinden geſellt ſich noch Rutilius Numatianus, der auf ſeiner Reiſe von Rom nach Gallien in eine Herberge kam, wo ein in Bezug auf die Speiſegeſetze übergewiſſenhafter Jude wirthſchaftete. Ergrimmt darüber zieht Rutilius über ſeinen Wirth und gelegenheitlich über die jüdiſchen Speisgeſetze überhaupt in folgende Verſen los (itin. I, 381):

»Sed male pensavit requiem stationis amoenae
hospite conductor dirior Antiphate;
namque loci querulus curam Judaeus agebat,
humanis animal dissociale cibis.
Vexatos frutices, pulsatas imputat algas,
damnaque libatae grandia clamat aquae«.

3. Der Eid der Juden.

Es gab bei den Juden verſchiedene Formen der Eidesleiſtung. Eine davon hieß Korban d. i. Geſchenk; worin ſie beſtand, iſt eine alte Streitfrage. Doch meint Joſephus, ſchon Theopraſt habe dieſer Form des Eides Erwähnung gethan. Er ſchreibt (c. Ap. I, 22): „λέγει (ὁ Θεόφραστος ἐν τοῖς περὶ νόμων), ὅτι κωλύουσιν οἱ Τυρίων νόμοι ξενικοὺς ὅρκους ὀμνίειν· ἐν οἷς μετά τινων ἄλλων καὶ τὸν καλούμενον ὅρκον Κορβὰν καταριθμεῖ· παρ' οὐδενὶ δ' ἂν οὗτος εὑρεθείη πλὴν μόνοις Ἰουδαίοις· δηλοῖ δ' ὡς ἂν εἴποι τις ἐκ τῆς Ἑβραίων μεθερμηνευόμενος διαλέκτου δῶρον θεοῦ". Andere Eidsformeln führt Martial an (XI, 94) und zwar zuerſt den Eid »per templa Tonantis«, worunter wohl aus einem alsbald anzuführenden Grunde der Tempel von Jeruſalem zu verſtehen ſein wird. Unklarer iſt die andere Schwurformel »per Anchialum«. Man erklärt dies gewöhnlich für den höchſten Schwur bei Gott ſelbſt: So wahr Gott lebt! (חי אלה). Schudt erklärt es alſo (p. 206). So war ich lebe ſchwöre ich! (אני חי אלה.)

Auch über den Eid der Juden fehlt es nicht an Klagen bei Griechen und Römern. Auguſtinus ſagt von Seneka (C. D. VI, 11): »hic inter alias theologiae civilis superstitiones reprehendit etiam sacramenta Judaeorum«. Dieſer Tadel des Seneka bezieht ſich wahrſcheinlich auf die laxen Grundſätze mancher jüdiſchen Schulen über die Verbindlichkeit eines Eides Heiden gegenüber. Denn gerade um die Zeit Senekas und zu Lebzeiten Jeſu waren dergleichen Fragen in Betreff der Verbindlichkeit des Eides ſehr im Schwang cf. Matth. 5, 33—39 und 23, 16—22. An der letztern Stelle ruft Jeſus Wehe

Digitized by Google

über diejenigen, die da ſagen: „ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ ναῷ, οὐδέν ἐστιν“. Aus dieſer Stelle erklärt ſich ein Doppeltes, einerſeits warum in jener Stelle des Martial unter »templa Tonantis« der Tempel zu Jeruſalem zu verſtehen ſein wird, andererſeits warum Martial gerade dieſen Eid nicht als giltig annehmen will. Nachdem er nemlich einen jüdiſchen Dichter verſchiedener Vergehen angeklagt hat, redet er ihn alſo an

»Ecce negas jurasque mihi per templa Tonantis;
non credo: jura, verpe, per Anchialum«.

Noch weiter geht Apion der a. a. O. (Jos. c. Ap. II, 8) geradezu ſagt, die Juden ſchwören bei ihren Menſchenopfern den Griechen Feindſchaft, was Joſephus in den Worten recapitulirt (c. Ap. II, 10): „καταψεύδεται δὲ καὶ ὅρκον ἡμῶν, ὡς ὀμνυόντων τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, μηδενὶ εὐνοήσειν ἀλλοφύλῳ, μάλιστα δὲ Ἕλλησιν“.

4. Die Ehe der Juden. Ihre Leichenfeierlichkeiten.

a) Diodor gibt über die jüdiſche Ehe wiederum jenes allgemein nichtsſagende Urtheil ab, wie es über die Opfer der Juden lautete. Er ſagt (ecl. 40): „καὶ τὰ περὶ τοὺς γάμους . . . πολὺ τὸ παρηλλαγμένον ἔχειν ἐποίησε (Μωσῆς) νόμιμα πρὸς τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων“. Eine Erklärung hiezu gibt Tacitus: denn die Worte (hist. V, 4): »concessa apud illos quae nobis incesta« — werden wohl, wie der letzte Ausdruck beweiſt, wenn nicht ausſchließlich, ſo doch beſonders auf eheliche Verhältniſſe bezogen werden müſſen. Was aber die Sache ſelbſt betrifft, ſo waren auch bei den Juden blutſchänderiſche Ehen ſtrengſtens verboten (Lev. 18, 7—18; 20, 11; 14, 19—21;

Digitized by Google

Deut. 27, 20 ff). Aber gerade zu des Tacitus Zeit oder kurz vor ihm waren in dem den Römern ſehr wohl bekannten Hauſe des Herodes und ſeiner Nachkommen derartige Ehen gar nicht ſelten (Jos. ant. XVII, 1—3; 13, 11; XVIII, 5, 1 und 4). Dieß betrifft die ehlichen Verhältniſſe der Juden unter einander, über welche Tacitus noch ein andermal ebenſo hart urtheilt mit den Worten (hist V, 5): „inter se nihil inlicitum«. — Was die Ehegeſetze der Juden andern Völkern gegenüber anlangt, ſo klagen die Freunde des Antiochus Sidetes (bei Diodor ecl. 34, 1) die Juden an, „*μόνους . . . ἁπάντων ἐθνῶν ἀκοινωνήτους εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἔθνος συμμιξίας*“. Ebenſo ſagt Tacitus von den Juden (l. c.): alienarum concubitu abstinent«. Dieſes Verbot war nemlich beſonders ſeit dem Exil eingeſchärft (Esra 9, 12 ff; 10, 3; Neh. 13, 23) und gewiß zu Tacitus Zeit, wo die Juden ſogar die Lebensmittel der Heiden verſchmähten, eifrig beobachtet. Darauf geht auch ein anderer Vorwurf des Tacitus, ſie ſeien »discreti cubilibus« (l. c.). — Die Juden hielten es für eine Ehre ſo viel Kinder als möglich zu zeugen und reicher Kinderſegen galt für eine beſondere Gnade Gottes (Gen. 15, 2; 24, 16; Psalm. 113, 9; 128, 3 und 6). Daher konnte bei ihnen von der heidniſchen Unſitte, nachgeborene Kinder zu tödten, keine Rede ſein, wie dieß auch wirklich Tacitus bezeugt mit den Worten (hist. V, 5): augendae multitudini consulitur; nam necare quendam ex agnatis nefas«, und gleich darauf ſpricht er von »generandi amor« der Juden.

b) Ueber die Behandlung der Verſtorbenen bei den Juden ſagt Diodor wiederum ganz allgemein (ecl. 40): „*καὶ τὰ περὶ . . . . τὰς τῶν τελευτώντων ταφὰς πολὺ*

Digitized by Google

τὸ παρηλλαγμένον ἔχειν ἐποίησε (Μωσῆς) νόμιμα πρὸς τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων“, was Tacitus einigermaßen erläutert mit den Worten (hist. V, 5): »corpora condere quam cremare e more Aegyptio; eademque cura« (sc. wie bei den Aegyptern). Die Leichen wurden nemlich bei den Juden, ehe man ſie beiſetzte, abgewaſchen (act. 9, 37) und mit Binden umwickelt, zwiſchen die man aromatiſche Specereien legte — (Joh. 19, 39; 12, 7). Inſofern konnte allerdings eine oberflächliche Beobachtung eine Aehnlichkeit zwiſchen den jüdiſchen und ägyptiſchen Leichenfeierlichkeiten finden, während in Wahrheit ein großer Unterſchied zwiſchen beiden war; denn wie Ruperti ſagt, »corpora mortuorum solebant ab Aegyptiis aromatibus referciri exemtis visceribus.

II.

Recenſionen.

1.

Die Grundſätze der Sittlichkeit und des Rechts. Nach Maßgabe der im Syllabus §. VII. verzeichneten Irrthümer beleuchtet von **Theodor Meyer,** Prieſter der Geſellſchaft Jeſu. A. u. d. T. Die Encyclica Papſt Pius IX. vom 8. Dezember 1864. Stimmen aus Maria-Laach. IX. Die Grundſätze der Sittlichkeit und des Rechts. Freiburg i. B. Herder. 1868. 281 S. Pr. 24 Sgr.

Aus den „Stimmen aus Maria-Laach" greifen wir die vorliegende Schrift heraus, weil dieſelbe unter den bisher erſchienenen Abhandlungen die wiſſenſchaftlich bedeutſamſte iſt und eine Beſprechung derſelben geeignet erſcheint, die Licht- und Schattenſeiten des ganzen Unternehmens hervorzukehren. Dieſes nämlich hat ſich zur Aufgabe gemacht, den Nachweis zu liefern, daß die „modernen Ideen" auf allen Gebieten der Wiſſenſchaft, der Politik, der Volkswirthſchaftslehre, der Rechtslehre und der Moral den Abfall vom chriſtlich-katholiſchen Lebensgrund repräſentiren; daß alle modernen Verſuche, dem ſocialen und geiſtigen Krebsſchaden der Menſchheit zu begegnen, das Uebel nur befördern, weil ſie losgetrennt ſind von der geoffenbarten Religion; daß nun aber Papſt Pius IX. in der Encyclica von 1864 das Uebel nach allen Gebieten hin aufgedeckt

Digitized by Google

und gekennzeichnet habe, und daß die Chriſtenheit nur in das Verſtändniß der dem Syllabus zu Grund liegenden chriſtlichen Wahrheiten eingeführt werden müſſe, um einen ſichern Maßſtab für Beurtheilung der verſchiedenen falſchen Theorien, einen Anker in der Fluth der Zeitſtrömungen zu gewinnen.

Dieſen Gedanken nun führt der gelehrte Verfaſſer der oben genannten Schrift aus mit ſpezieller Anwendung auf die Grundſätze der Sittlichkeit und des Rechts. Der Gedankengang, wie er in der Einleitung angekündigt wird, iſt im Allgemeinen folgender. Die Grundſätze, auf welchen die moderne Sitten- und Rechtslehre aufgebaut iſt, ſind dieſelben, welche der Papſt in den Sätzen 39; 56—64 des Syllabus gekennzeichnet und verurtheilt hat, und der Grundirrthum dieſer Sätze läßt ſich darin zuſammenfaſſen, daß ſie einen Abfall enthalten vom chriſtlichen Offenbarungsprincip; an Stelle der göttlichen und menſchlichen Autorität tritt der Subjektivismus, der Egoismus, die Anbetung des Erfolgs, die Idee des Contrat social, mit einem Wort, der moderne Liberalismus.

Damit iſt nun das Schlagwort gegeben. Die wahre und eigentliche Krankheit der modernen Geſellſchaft, heißt es S. 10, „iſt der begonnene oder vollendete Abfall vom Chriſtenthum (Naturalismus, abſoluter Rationalismus) und in ſeinem weitern Stadium der Abfall und die Emancipirung von Gott (Pantheismus, Materialismus, Atheismus). Alle Glieder aber dieſer giftigen Progreſſion umfaßt als der Ausgangspunkt und die Quelle von allen der Naturalismus als die Leugnung aller übernatürlichen Ordnung und ſomit des Chriſtenthums; der

Digitized by Google

Naturalismus ſeinerſeits fällt wiederum mit dem Weſen des „modernen Liberalismus“ als principielles Syſtem und Tendenz betrachtet zuſammen.“ Weiter heißt es S. 11: „Praktiſch zu ſprechen iſt alſo ſchlechthin der „Liberalismus“ in dem bezeichneten Sinne, nämlich als das auf die geſellſchaftlichen Verhältniſſe angewandte Princip des Naturalismus als die eigentliche Krankheit der modernen Geſellſchaft zu erkennen.“

Indem nun der Verf. bei Eintheilung und Anordnung ſeines Stoffes ſich an das nicht mehr ungewöhnliche Bild vom kranken Manne hält, gewinnt er folgende Hauptabtheilungen: Die Anfänge der Krankheit — ein Rückblick auf die Geſchichte der Sitten- und Rechtslehre; die Krankheit im Stadium der innern Entwicklungs — oder der naturaliſtiſche Rationalismus in der Sitten- und Rechtslehre; die Krankheit im Stadium der äußern Entwicklung als Auflöſung des ſocialen Organismus — oder der Materialismus in der Sitten- und Rechtslehre. Zwiſchen beide letztgenannten Theile fällt: allopathiſcher Heilverſuch in der Rechtslehre.

Dieſes Heilverfahren beſteht, auf den kürzeſten Ausdruck gebracht, in einem Gegengift gegen den Liberalismus. Der Liberalismus, an und für ſich der vagſte unter den modernen Begriffen, das unbeſtimmteſte und vieldeutigſte unter den heutigen Schlagwörtern, verfeſtigt ſich vor dem Auge des Verf. zu einer förmlichen und abgeſchloſſenen Weltanſchauung. Alles Unchriſtliche iſt ihm liberal, und alles Liberale iſt ihm unchriſtlich. Wir glauben, daß man hier einmal zu größerer Klarheit kommen ſollte.

Digitized by Google

So gewiß wir uns mit dem Verf. in voller Uebereinſtimmung finden, wenn er den Liberalismus, wie er ihn wiſſenſchaftlich beſtimmt als den abſoluten und durchgreifenden Gegenſatz zu der normalen Unterwerfung unter göttliche und menſchliche Auktorität, als ein Grundübel unſerer Zeit brandmarkt, ſo fürchten wir doch, daß der Verf. dem Mißverſtändniß nicht vorgebeugt habe, als ob aller und jeder Liberalismus, der Liberalismus in jedem Sinne ihm unmittelbar als Unchriſtenthum, näherhin als Abfall vom katholiſchen Auktoritätsprincip gelte; und wir müſſen dem entgegen nachdrücklich beſtreiten, daß alle Tendenzen moderner Gelehrten und Politiker, die man liberal zu nennen beliebt, unchriſtlich und unkirchlich ſeien. Die Verfaſſer der „Stimmen aus Maria Laach" wiſſen ganz wohl, daß es ſehr hervorragende, für die katholiſche Sache begeiſterte Gelehrte, Politiker, ſelbſt Kirchenfürſten giebt, deren Anſichten von der kirchlichen und politiſchen Reaktion als liberale bezeichnet werden, und daß man mit dieſer Bezeichnung Männer zu brandmarken ſucht, deren Dienſte für die Freiheit der Kirche vor noch nicht ſo vielen Jahren dankbar angenommen wurden. Wenn unſer Verf. S. 201 den „ſog. liberalen Katholicismus der neueren Zeit eine naive Täuſchung" nennt, und wenn man ſich zugleich daran erinnert, wie in der 5. Nummer der „Stimmen aus Maria-Laach" vom Liberalismus gehandelt wird[1]), ſo iſt unſers Erachtens in Verurtheilung der heutigen Be-

1) Die moderne Irrlehre oder der Liberalismus und ſeine Verzweigungen im Lichte der Offenbarung. Von Florian Rieß, P. d. G. J. Freiburg, 1866.

Digitized by Google

ſtrebungen weiter gegangen worden, als der Syllabus und das kirchliche Intereſſe fordert. Es hat eine Zeit gegeben — und ſie kann wieder kommen — wo die Geſellſchaft Jeſu ſelbſt in einer Weiſe, die man heute liberal nennen würde, gegen Stagnation und Verknöcherung rühmlich gekämpft hat und am meiſten unter einer engherzigen und argwöhniſchen Reaktion gelitten hat. Der Liberalismus iſt nicht jederzeit nur als Antinomismus angeſehen worden; er war in der That oftmals eine ſehr heilſame Gegenwirkung gegen abſolutiſtiſche Gelüſte der ſtaatlichen oder kirchlichen Parteien. Auch den politiſchen Liberalismus unſrer Tage hieße es mißverſtehen, wenn man ihm lediglich und durchweg unchriſtliche, deſtruktive oder radikale Beſtrebungen zuſchreiben wollte. Und wenn nun Freunde des modernen Rechtsſtaates in der Ausführung der vorliegenden Schrift die Forderung ausgeſprochen fänden, die beſtehenden Rechtsanſchauungen, Rechtsverhältniſſe und Staatenordnungen gründlich nach den Grundſätzen des „Naturrechts“ umzuformen, und wenn man eine ſolche Tendenz als liberal und radikal bezeichnen würde, wäre das ſo ſehr weit gefehlt? Die Berufung auf das Naturrecht iſt ſchon im Mittelalter wie zu Zeiten Pufendorf’s und Rouſſeau’s eine zweiſchneidige geiſtige Waffe geweſen.

Unter den Sätzen des Syllabus, mit denen unſer Verf. es zu thun hat (§. VII des Syllabus), iſt allerdings keiner, der nicht von einzelnen Vertretern der ſog. öffentlichen Meinung irgendwie als Marime geltend gemacht wurde; ja ſie ſind zum Theil dazu erfunden und aufgeſtellt worden, um ein ſchreiendes Unrecht, eine das allgemeine Rechts-

Digitized by Google

bewußtſein verletzende politiſche Gewaltthat u. dgl. nachträglich zu vertheidigen. Deſſen ungeachtet ſind ſie keineswegs der Meinungsausdruck der beſſern Mehrheit, keineswegs die Principien der Denkenden unter den Nationen; ſie ſind, in der Frivolität mit welcher ſie ausgeſprochen wurden, doch nur der Abſchaum einer käuflichen Preſſe im Dienſte einer von allen Guten verurtheilten Coterie, oder ſie ſind Ergüſſe der augenblicklichen politiſchen Leidenſchaft. Wären ſie wirklich die eigentlichen Doktrinen der modernen Wiſſenſchaft, des modernen Zeitgeiſtes, und wäre aller Liberalismus auf dieſer Stufe der Unſittlichkeit angelangt, dann wäre angeſichts der neueſten politiſchen Ereigniſſe in der That für die regenerirende Wirkſamkeit der Kirche kein Boden mehr in unſerm europäiſchen Staatenſyſtem und die Kirche müßte ihre irdiſche Zukunft jenſeits des Oceans ſuchen. Es iſt freilich nicht unmöglich, daß wir von Poſition zu Poſition verdrängt werden; aber vorerſt glauben wir noch nicht, daß der ſittliche Gehalt der Nationen ſo tief geſunken ſei; und die Exceſſe unberufener Literaten nehmen wir noch nicht für die nothwendigen Conſequenzen der die Zeit bewegenden Ideen. Wie würde man es nicht als Conſequenzmacherei tadeln, wollte man z. B. die vielen von den PP. Alexander VII. und Innocenz XI. cenſurirten Propoſitionen, die einen verwerflichen Laxismus in Moralfragen enthalten, für die logiſchen Conſequenzen des von den Jeſuiten und vielen andern angeſehenen Theologen vorgetragenen Probabilismus ausgeben!

Aber auch vor einer andern Conſequenzmacherei müſſen wir uns bewahren. Wenn der heilige Vater ſich veranlaßt ſieht, eine Reihe, ſelbſt ein Syſtem unwahrer und un-

ſittlicher Behauptungen als ſolche öffentlich zu bezeichnen und zu verurtheilen, ſo iſt daraus für jeden Gläubigen unzweifelhaft zu entnehmen, was der oberſte Lehrer der Chriſtenheit in den betreffenden Punkten zu lehren verbietet; aber nicht ſo unmittelbar iſt daraus zu entnehmen was er lehrt und zu lehren gebietet. Auch die richtige Ausdeutung der einzelnen Theſen nach dem von ihren Urhebern ihnen beigelegten Sinne vorausgeſetzt — und wir haben im gegebenen Falle in dieſer Beziehung keine Einwendung zu machen, ſo iſt doch mit dem blos contradiktoriſchen Gegentheil der betreffenden Theſen, das in affirmativen Sätzen durch Beifügung einer Negation, in negativen durch Hinwegnahme derſelben hergeſtellt wird, noch keine poſitive, allſeitige und abgeſchloſſene Lehraufſtellung gegeben. So abgenützt eigentlich dieſe Bemerkung zu ſein ſcheint, ſo muß ſie doch immer wieder in das Gedächtniß zurückgerufen werden; man muß daran erinnern, was z. B. der gefeierte und große Biſchof von Orleans [1]), und nicht minder was kurz darauf der gewiß nicht des Liberalismus verdächtige Biſchof von Mainz [2]) über die Auslegung des Syllabus geſagt haben; man muß ferner daran erinnern, wie ganz anders als heutzutage man früher vorgegangen, wenn man es mit verurtheilten Theſen von befreundeten Autoren oder befreundeter Richtung zu thun hatte. Haben etwa Jeſuiten wie Dominicus Viva

1) La convention du 15 Septembre et l'Encyclique du 8 Decembre par Mgr. L'Évêque d'Orléans, de l'Académie ſrancaise. Paris 1865. pag. 100 seqq.

2) Deutſchland nach dem Kriege von 1866. Von Wilhelm Emmanuel, Freiherr von Ketteler, Biſchof von Mainz. Mainz, 1867. S. 132 ff.

Digitized by Google

aus der Verurtheilung des exceſſiven Probabilismus durch die beiden oben genannten Päpſte den Schluß gezogen, daß der Probabiliorismus oder der Tutiorismus authentiſch als das katholiſche Moralſyſtem erklärt ſei? Wenn nun heute P. Pius IX. den exceſſiven Liberalismus verwirft, iſt darum aller und jeder Liberalismus „auf Grund der Encyclica" kurzweg als etwas bezeichnet, was ein Katholik nur mehr vermöge einer „naiven Täuſchung" beibehalten könne? Vergleichsweiſe wollen wir von den ältern Interpretationsregeln einige beifügen, die uns der ſchon genannte Viva an die Hand giebt [1]). Obgleich nämlich dieſer Schriftſteller durchaus nachzuweiſen übernimmt, daß die betreffenden Theſen mit Recht verworfen werden, ſo bemerkt er doch in der Vorrede, daß man zuweilen mit Unrecht einem Autor die eine oder andere Theſe zugeſchrieben habe, da der Wortlaut derſelben im Zuſammenhang eine mildere Auslegung zugelaſſen hätte (possent siquidem ex contextu non raro eorum verba benignae subjici interpretationi; quod identidem praestiti cum nonnullis, quos per injuriam notatos arbitratus sum). Sodann wird zugegeben (pars I, pag. 15), daß zuweilen eine Propoſition zugleich Aergerniß erregend und nicht zu billigen und doch wahr ſein könne, wie es z. B. zur Zeit des hl. Auguſtin ſcandalös und verwerflich erſchienen ſei zu behaupten, daß es Antipoden gebe. Endlich iſt (pag. 150 u. a. O.) von Theſen die Rede, welche zwar speculative probabiles ſeien, die aber nicht in die Praxis

1) Damnatae theses ab Alex. VII., Innoc. XI. et Alexandro VIII. . . . ad theologicam trutinam revocatae . . . Auctore P. Dominico Viva Soc. Jesu. Francofurti a. M. 1711.

übergeführt werden dürfen. So ſuchte man ſich ehemals zu helfen.

Es iſt alſo, darauf müſſen wir beſtehen, nicht Alles was von einer gewiſſen Seite als liberal verpehmt wird, einfach zuſammenzuwerfen mit Febronianismus, Joſephinismus, Weſſenberg u. ſ. w.; und nicht aller und jeder Liberalismus kann als unter das Anathem der Encyclica gefallen betrachtet werden. Aber immerhin der Liberalismus in dem vom Verf. näher bezeichneten Sinne iſt vorhanden; und um ihm zu begegnen, iſt nothwendig, ſeinen Wurzeln nachzugehen. Der Liberalismus nun, oder der Rationalismus in der Philoſophie und der Naturalismus in der Staats- und Rechtslehre iſt nach dem Verf. ein Produkt der neuen Zeit, das Mittelalter kennt ihn nicht, d. h. er iſt nicht theoretiſch ausgeſprochen, weil die Wiſſenſchaft des Mittelalters, die Scholaſtik, durchaus auf dem ſupranaturaliſtiſchen Standpunkt ſteht und von ihm aus auch die praktiſchen Fragen in Politik und öffentlicher Sittlichkeit beherrſcht. Ja aus dem Umſtand, daß der Verf. die Neuzeit mit dem Falle des griechiſchen Kaiſerthums (1453) und der Einwanderung griechiſcher Gelehrten ins Abendland und dem Import griechiſcher Literatur beginnen läßt (S. 31 f.), legt ſich die Vermuthung nahe, als wäre es ſein nur nicht geradezu ausgeſprochener Gedanke, daß die ganze moderne Richtung etwas dem ganzen mittelalterlichen Ideenkreiſe vollſtändig Fremdes, eine exotiſche Pflanze ſei, welche der abendländiſchen Geſellſchaft und Lehre aufgepfropft worden, und welche man unſchädlich machen könne, wenn man wieder rückhaltslos zum Mittelalter zurückkehre. Die Begegnung der Griechen mit den Lateinern hätte demnach zunächſt eine Reaktion des Platonismus gegen die

Alleinherrſchaft des Ariſtoteles in der Schule zur Folge gehabt. Der Drang zu wiſſenſchaftlicher Neuerung mußte dann zwei charakteriſtiſche Erſcheinungen herausſtellen, nämlich die Emancipation der Wiſſenſchaft von der Religion, die ſich an den Namen des Pomponatius knüpft, und die Trennung der Politik von Religion und Moral, deren Vertreter Machiavelli iſt. Zu Gunſten des letztern geſteht der Verf. jedoch zu: „daß er eigentlich nicht der Erfinder des unmoraliſchen Syſtems iſt, welches er entwirft, ſondern vielmehr der getreue Copiſt der zu ſeiner Zeit bereits an mehreren Höfen ins Leben getretenen Wirklichkeit. Macchiavelli ſchrieb die Theorie nach der Praxis, und indem er nicht ſowohl ſeine als die Gedanken Vieler verzeichnete, wurde ſein Buch die Geſchichte einer eingeſchlagenen Zeitrichtung." S. 36. Dieſe Bemerkung iſt ſehr richtig und ſehr wichtig. Wir wünſchten nur, daß der Verf. dieſes Zugeſtändniß auch bezüglich des Pomponatius gemacht und dann ſich gefragt hätte, wo die Trennung der Wiſſenſchaft von der Religion ihren Urſprung habe. Von Pomponatius ſagt er, derſelbe ſei Ariſtoteliker geworden, um die ariſtoteliſche Scholaſtik zu untergraben S. 33. Dazu möchten wir ergänzen: Pomponatius hat nur die einſeitig ariſtoteliſche Scholaſtik bis in ihre letzte Entwicklungsphaſe durchgearbeitet; er hat nur das letzte Wort ungeſcheut ausgeſprochen, das vor ihm ſchon die nominaliſtiſche Scholaſtik im Keime enthalten, ja zum Theil auch ſchon geoffenbart hatte.

In dieſer Beziehung finden wir uns mit den „Stimmen aus Maria-Laach" in einer principiellen Differenz; wir datiren den Urſprung des Liberalismus, ſoweit er einen theoretiſchen Boden hat — denn für den praktiſchen Libe-

raliſmus braucht man ebenſowenig einen geſchichtlichen Pragmatismus aufzuſuchen, als für die Sünde — aus dem Nachlaß der ſcholaſtiſchen Speculation unter dem einſeitigen Einfluß des ſterilen Ariſtotelismus, wobei wir keineswegs verkennen, daß noch eine Reihe anderer Einflüſſe mitgewirkt, wie z. B. der Humanismus, die Renaiſſance u. dgl., obgleich auch dieſe Erſcheinungen nicht wie Meteorſteine plötzlich ins grüne Feld des ſcholaſtiſchen Mittelalters hineingeſchleudert worden ſind.

Da Referent dieſe ſeine Auffaſſung ſchon mehrfach in dieſer Zeitſchrift vertreten hat, ſo möge zum Beweis, daß dem Verf. nicht Unrecht gethan wird, wenn man ſeine hiſtoriſche Ableitung der liberalen Ideen nicht für genügend findet, nur auf ein Beiſpiel aufmerkſam gemacht werden. S. 61 bezeichnet der Verf. den Gedanken, daß die Moralprincipien von dem freien Willen Gottes (beſſer: von einer Willkür des göttlichen Wollens) abhängen, als einen Irrthum Pufendorfs, wornach das Gute nur deßhalb gut, das Böſe nur deßhalb böſe wäre, weil es eben Gott gefallen hat, es ſo anzuordnen; mit andern Worten, Gott hätte auch ein anderes Sittengeſetz geben, er hätte das, was wir jetzt gut nennen, verbieten, was wir für böſe anſehen, erlauben oder gebieten können. Dieſe Auffaſſung nun hat durchaus nicht Pufendorf zum erſten Urheber, ſondern iſt aus der ariſtoteliſch nominaliſtiſchen Scholaſtik entfloſſen [1]). Wir müſſen dieſe Behauptung

1) Ueber den Zuſammenhang dieſer Theorie mit dem Occam-Biel'ſchen Syſtem ſ. Quartalſchrift 1865. S. 641 ff. — Vgl. **Ernest. Müller**, Theologia moralis I. Vindob. 1868. p. 96, wo ebenfalls Occam mit mehreren andern alten Theologen für die genannte Auffaſſung des Sittengeſetzes citirt wird.

aufrecht halten gegen Kleutgen, der noch in der zweiten Auflage ſeiner Theologie der Vorzeit (Bd. I. S. 583 ff., S. 608. Philoſophie der Vorzeit I. S. 520 ff.) die oben bezeichnete Auffaſſung vom Sittengeſetz von Carteſius und Pufendorf datirt.

Es dürfte einleuchten, von welchen Conſequenzen dieſe unſere Differenz begleitet ſein muß, obgleich, wie wir glauben und hoffen, die weſentlichen Grundzüge der chriſtlichen Moral und Politik davon nicht berührt werden. Wir können unmöglich hoffen, daß der mittelalterliche Staat je wieder eine Zukunft haben werde; wir können aber auch nicht glauben, daß nur in ihm die unumſtößlichen Grundſätze chriſtlicher Sittlichkeit und Rechtslehre verwirklicht worden ſeien; wir können in den modernen politiſchen Bildungen z. B. dem Conſtitutionalismus nicht lediglich nur Abfall vom chriſtlichen Recht erkennen; wir ſtemmen uns daher nicht gegen den Strom, den wir nicht aufhalten können; wir ſchwärmen nicht für Wiederbringung der Zeiten, die ins Meer der Vergangenheit abgelaufen ſind, und mit alldem haben wir das Beiſpiel der Kirche der frühern Jahrhunderte für uns. Wir wollen mit beſtem Wiſſen und Gewiſſen vorwärts ſchauen und vorwärts ſtreben, und dafür mögen uns die unveräußerlichen Grundſätze chriſtlicher Rechtsanſchauung und chriſtlicher Sitte zum Leitſtern dienen; Grundſätze, die beſtanden, ehe es eine Scholaſtik gab, und welche gebrochen wurden auch zur Zeit der mittelalterlichen Weltanſchauung. Es ſind die Grundſätze, welche der Verf. ſelbſt im Verlauf ſeiner Darſtellung in ſehr ſchöner und verdienſtlicher Weiſe herausſtellt, ſo daß wir nunmehr auch bei dieſer Seite etwas verweilen müſſen.

Wir anerkennen zuvörderſt die glänzende Dialektik,

Digitized by Google

womit der Verf. die philoſophiſchen Moral- und Rechts-lehren der neuern Zeit zurechtweist; den Grundirrthum erkennt er einerſeits in der Trennung der Sittenlehre von der poſitiven Religion, andererſeits des Rechts von der Sittlichkeit. In erſterer Hinſicht ſtellt er den Grundſatz auf: Ohne Religion keine Moral, keine wahrhaft verpflichtende Kraft und keine Sanction des Sittengeſetzes, aber auch thatſächlich ohne poſitives Chriſtenthum keine Religion. S. 60. Ein Satz, ebenſo unumſtößlich wahr, als leicht zu erweiſen. Einſchneidender aber iſt die weitere Aufſtellung, daß auch das Recht von der Moral ſich nicht trennen laſſe. Wie nämlich das poſitive Sittengeſetz und jede poſitive Sittenlehre in erſter Linie die Uebereinſtimmung mit dem natürlichen Geſetze nachzuweiſen hat, ſo hat auch das poſitive Recht ſich auszuweiſen durch ſeine Uebereinſtimmung mit dem Naturrecht. Da aber der Inhalt des Naturrechts wie der des natürlichen Geſetzes zwar in der Vernunft gegeben iſt, aber doch erſt thatſächlich durch die Offenbarung erkannt wird, ſo hat jede poſitive Geſetzgebung die chriſtliche Offenbarung zur Richtſchnur zu nehmen.

Im Allgemeinen können wir mit dieſer Deduction wohl einverſtanden ſein; dennoch hat ſie den Verf. zu Schlußfolgerungen geführt, die unſers Erachtens über das Ziel hinausgehen. Ohne an dieſer Stelle auf die Controverſe zwiſchen den Vertretern der Theorie des Naturrechts und den Vertretern der ſog. hiſtoriſchen Schule in der Rechtswiſſenſchaft einzutreten, müſſen wir doch bedauern, daß der Verf. die Bedeutung des hiſtoriſchen und poſitiven Rechts im Unterſchied von einem doch nur

Digitized by Google

ſehr unbeſtimmt vorhandenen Naturrecht (unbeſtimmt vorhanden als Quelle des poſitiven Rechts; das Vorhandenſein von natürlichen Rechtsprincipien wird nicht beſtritten) nicht hinlänglich erkannt und gewürdigt hat. Darum fließen ihm die Grenzen von Recht und Sittlichkeit, von übernatürlicher Heilsordnung in der Kirche und von ſtaatlicher Ordnung in einander und es ergiebt ſich die Idee der Theokratie; es fällt nicht nur die relative Selbſtändigkeit der ſtaatlichen Ordnung zuſammen, ſondern es iſt auch kein Raum mehr für eine Mannigfaltigkeit ſtaatlicher Ordnungen und Geſetzgebungen; es iſt ferner das ſtaatliche und bürgerliche Geſetz ſelbſt verwechſelt mit dem Verpflichtungsgrund des Geſetzes, der allerdings in der göttlichen Gewalt liegt und in der chriſtlichen Lehre von der Auctorität enthalten iſt.

Wir möchten uns nicht dem Vorwurf ausſetzen, daß wir unberechtigte Conſequenzen gezogen; aber dann ſind die Reſultate des Herrn Verf. zum wenigſten viel zu allgemein gehalten und lediglich verneinend. Wir bekennen ſo freudig als der Verf. daß nur das Feſthalten an den Principien, vor allem am chriſtlich-katholiſchen Auctoritätsprincip uns einen feſten Halt in den Wirren der Zeitläufe geben kann; daß die Rettung für die bürgerliche Geſellſchaft nur im Chriſtenthum liegt, und daß eine Regeneration durchaus noth thut. Bereits ſind die letzten Bollwerke des bisher ausſchließlich ſogenannten chriſtlichen Staats gefallen; wohin die fernere Entwicklung der Dinge treibt, iſt unabſehbar. Unklarer Doktrinarismus, niedrige Selbſtſucht, die ſich mit patriotiſcher Phraſe maskirt, dämoniſcher Haß gegen die beſtehenden Schranken der Zucht und Sitte,

Digitized by Google

und zuletzt ein „aufgeklärter Deſpotismus“ — das ſind die Elemente, die ſich heute mehr als je als die Triebfedern der Bewegung darſtellen, und dennoch ſind ſie es nicht, jedenfalls nicht allein, welche die Bewegung machen; die, welche zu ſchieben glauben, ſind doch zuletzt die Geſchobenen. Möchten nur alle Guten wieder Vertrauen gewinnen und, Jeder auf ſeinem Platze, zuſammenwirken. Eine Reaktion, die das Rad der Weltgeſchichte um Jahrhunderte zurück-ſtellen möchte und das Heil von einer unbedingten Rück-kehr zu längſt gebrochenen Zuſtänden erwartet, iſt ebenſo verderblich wie der Peſſimismus, der an der eigenen Sache verzweifelt. Sehen wir heute das Schiff der Kirche auf hohen Wogen gehen, ſo wird für daſſe lbeauch wieder ein Ararat kommen; die Wolken werden ſich vertheilen und die Waſſer ſich verlaufen und die Taube wird den Oelzweig des Friedens bringen, und dann wird eine neue Geſtalt der Dinge kommen; die menſchliche Geſellſchaft wird re-generirt werden. Wer aber an die regenerirende Kraft der Kirche wahrhaft glaubt, der wird die Keime einer beſſern Zukunft auch in den jetzigen Geſtaltungen ſchon erblicken können und mit der Gegenwart, wenn auch nicht ſich ver-ſöhnen, ſo doch ſich zurechtfinden.

Linſenmann.

Digitized by Google

2.

Handbuch der Univerſal-Kirchengeſchichte von Dr. **Johannes Alzog**, geiſtl. Rathe und Prof. der Theol. an der Univerſität zu Freiburg i. B. Achte vermehrte und umgearbeitete Auflage. Mit zwei chronologiſchen Tabellen und zwei kirchl. geographiſchen Karten. Mainz, bei Kupferberg. Erſter Band 1866. VII u. 560 S. Zweiter Band 1867. XII u. 764 S. gr. Oktav. Preis 5 fl. 39 kr.

Bei Beſprechung der achten Auflage eines Werkes, das bereits in ſo ungemein weiten Kreiſen verbreitet und ſo allgemein bekannt iſt, wie das Alzog'ſche, kann es nicht unſere Aufgabe ſein, den Leſer erſt über Anlage, Charakter, Eigenthümlichkeit und Brauchbarkeit deſſelben orientiren zu wollen. Das Alles iſt ja längſt bekannt, auch außerhalb Deutſchlands durch die vielen Ueberſetzungen in andere Sprachen, und es iſt darum nur nöthig zu zeigen, worin und wie weit ſich dieſe neue Auflage von den frühern unterſcheidet, reſp. ſich ihnen gegenüber auszeichnet. Um nun gleich den Hauptpunkt hervorzuheben, ſo hat der Herr Verf. ganz richtig erkannt, daß ſein Werk den Umfang eines Lehrbuchs oder Compendiums für Vorleſungen, was es von Anfang an ſein ſollte, nach und nach in der Reihe von neuen verbeſſerten und „vermehrten" Auflagen immer mehr überſchritten hat, und es war darum wohlgethan, daſſelbe in der vorliegenden achten Auflage in ein Handbuch umzugeſtalten, welches nicht einer fortlaufenden Commentirung, Erklärung und Ergänzung durch mündlichen Vortrag bedürftig iſt, ſondern für ſich ſelbſt ſchon dem Leſer verſtändlich ſein muß. Um aber auch den Wünſchen und Bedürfniſſen derjenigen, die ein eigentliches Compendium verlangen, gerecht zu werden, hat ſich der

Digitized by Google

Verf. entſchloſſen, bäldeſtens auch einen „Grundriß der Kirchengeſchichte“ dem Druck zu übergeben*). Dieſe Umgeſtaltung in ein Handbuch hatte natürlich eine Erweiterung des Umfangs zur Folge, und es iſt das Werk in der That um nahezu 200 Seiten vermehrt worden. Ja dieß Verhältniß hätte ſich noch geſteigert, wenn nicht der Verf. in der neuen Auflage die „chronologiſche Tabelle der wichtigſten Perſonen und Begebenheiten“ weggelaſſen hätte. Die fragliche Erweiterung iſt hauptſächlich der allerneueſten Kirchengeſchichte vom Regierungsantritt Pius IX. an (§ 411 bis Ende) zu Gut gekommen; hier ſind manche Paragraphen weſentlich umgearbeitet, manche ganz neu hinzugefügt worden, ſo z. B. § 419 über die gegenwärtigen „Bewegungen auf dem Gebiete der wiſſenſchaftlichen Theologie des katholiſchen Deutſchlands“, worin namentlich auch über Günther und Frohſchammer, über die Tendenzen der ſ. g. Neuſcholaſtiker und über die Controverſen zwiſchen Kuhn, Clemens und Schäzler referirt wird. Es iſt dieß gewiß ſehr zeitgemäß und Vielen ſehr erwünſcht, zumal der Verf. die Cardinalpunkte der Controverſen bündig darzuſtellen geſucht hat. Wir finden es dabei ganz in der Ordnung, daß ſich der Verf. gegen den Thomiſtiſchen „Buchſtabendienſt“, der die Möglichkeit jedes Fortſchritts in der Theologie negirt, mit aller Energie ausſpricht, aber es hätte noch beigefügt werden dürfen, daß namentlich die Prätenſion Schäzlers, nur die wahre Lehre des hl. Thomas wieder zu geben, durchaus unbegründet iſt. Alzog überſchätzt die von Schmid unternommene Vermittlung; aber

*) Derſelbe iſt unterdeſſen, ebenfalls bei Kupferberg in Mainz erſchienen, umfaßt über 600 Seiten groß Oktav, und koſtet nur 2 fl. 45 kr.

noch weniger können wir ihm beiſtimmen, wenn er S. 679 ſagt: der Streit zwiſchen Kuhn und Schäzler habe „auf die langwierige Controverſe zwiſchen Thomiſten und Scotiſten, und nachmals zwiſchen Dominikanern und Jeſuiten in den Janſeniſtiſchen Bewegungen umgebogen.“ Die Grundpunkte jener neuen Controverſe ſind doch wohl weſentlich andere, als die jener ältern. Bei letzteren handelte es ſich um die Gnaden-Wahl, Wirkſamkeit und Austheilung, bei der erſtern um den Gnadenbegriff. Ungemein erweitert und vervollſtändigt iſt in dieſer neuen Auflage § 422 über die Miſſionen der katholiſchen Kirche; nahezu ganz neu aber ſind alle Paragraphen von 422—433, die neuere Geſchichte des Proteſtantismus enthaltend. — In viel geringerem Maaße hat ſich die Darſtellung der früheren Jahrhunderte erweitert, und es iſt dieß auch im Allgemeinen nur zu billigen, um ſo mehr, als in den meiſten andern Büchern und vielfach auch in den akademiſchen Vorleſungen die neueſte Kirchengeſchichte etwas zu kurz kommt. Wenn alſo unſer Handbuch ſie etwas bevorzugt, ſo iſt dieß nur ein gerechter und ſich ſelbſt rechtfertigender Erſatz. Uebrigens dürfen wir nicht verſchweigen, daß doch manche Partien auch der alten und mittlern Kirchengeſchichte, welche ganz oder nahezu unverändert blieben, einer eingänglichen Umarbeitung und Erweiterung bedürft hätten, wenn ſie au niveau eines Handbuchs ſtehen und des mündlichen Commentars ſollten entbehren können. So iſt z. B. in Bd. II. S. 3 aus den frühern Auflagen unverändert der Satz herübergenommen: „Gregor VII. bat den K. Heinrich IV. bei Anzeige ſeiner Wahl, ihm die Genehmigung nicht zu gewähren, erklärte ſogar, daß er ſonſt als Papſt deſſen Laſter und Verbrechen nicht ungeſtraft laſſen könne.“ Für ein

Digitized by Google

Compendium nun allerdings mag dieſe Stelle genügen, ſofern im mündlichen Vortrag beigefügt wird: welche Zeugen für dieſe etwas abentheuerlich lautende Angabe ſprechen und wie letztere wohl entſtanden ſein könne. In einem Handbuch aber müſſen wenigſtens Andeutungen über dieſe ſich von ſelbſt aufwerfenden Fragen gegeben und der Leſer nicht rathlos gelaſſen werden, wenn man ihm einwendet: „dieſe Nachricht lautet ja vollſtändig wie eine Fabel, und iſt auch neuerdings von Papencordt und Damberger mit aller Zuverſicht für eine ſolche erklärt worden.“ Dieſe Sache iſt aber um ſo wichtiger, als es ſich dabei um eine Principienfrage handelt: „hat Gregor VII. die kaiſerliche Beſtätigung ſeiner Wahl nachgeſucht oder nicht?“ Wie es ſich damit verhalte, glauben wir in der Conciliengeſchichte Bd. V. S. 3—5 klar gemacht zu haben. Gregor's Freund Bonizo und die Acta Vaticana ſind unabweisbare Zeugen dafür, daß Hildebrand wegen Beſtätigung der auf ihn gefallenen Wahl an Heinrich IV. geſchrieben habe. Dabei hat ihm eben ſowohl die kluge Rückſicht auf die Zukunft, als die eigene Hoheit des Charakters geboten, dem König gleich Anfangs ſeine Principien offen darzulegen, freimüthig vorzuſtellen, wie er im Falle der Beſtätigung unmöglich die Eingriffe des Hofs in die Freiheit und das Recht der Kirche könne fortdauern laſſen. — Dieſer Inhalt ſeines Schreibens wurde dann durch die Fortbewegung des Gerüchtes ganz leicht in die Form umgebildet, welche Bonizo und die Acta Vaticana mittheilen, indem man ſich ſagte: „das heißt ja recht eigentlich den König auffordern, er ſolle die Beſtätigung nicht ertheilen.“ Daß aber Gregor die Beſtätigung des römiſchen Königs oder Kaiſers nachſuchte, iſt mir, da ich die fortdauernde

Digitized by Google

Gültigkeit des Wahldekrets von Nikolaus II. behaupte, gar nicht auffallend, während es dem Herrn Verf. ſehr „*befremdend*", ja eigentlich *unerklärlich* iſt, weil er im Gegenſatz zu mir annimmt, jenes Wahldekret ſei kurz zuvor, und namentlich unter Hildebrand's Mitwirkung wieder aufgehoben und damit das Beſtätigungsrecht dem römiſchen König wieder entzogen worden (Bd. I. S. 493 f.). — Außerdem ſind auch andere Partien im Leben Gregor's zu kurz gefaßt. Wir lernen ſein Verhältniß zu den Rudolſianern (Partei des Gegenkönigs Rudolf von Schwaben) nicht gehörig kennen, hören nicht ihre Klagen über Gregor, erfahren nicht das Nöthige vom Benehmen der *Römer* gegen ihn während der Belagerung ihrer Stadt durch Heinrich IV., nichts von ſeiner angeblichen Schwäche, wornach er dem König von der Engelsburg aus die Kaiſerkrone an einem Stab habe herabreichen wollen (vgl. Conciliengeſch. Bd. V. S. 156), auch nichts von den Gräueln, welche Robert Guiscard und ſeine Normannen bei der Befreiung Gregor's verübten; und doch ſollte auch über dieſen Punkt etwas zur Vertheidigung des Papſtes beigefügt worden ſein. — Ebenſo hätte § 215 einer Erweiterung bedurft. Es hätte gezeigt werden ſollen, wie nach dem Tode Gregor's VII. leider ſeine intimſten Freunde ſich unter ſich ſelbſt entzweiten, dem von ihm als Nachfolger empfohlenen Abt Deſiderius von Monte Caſino die größten Treuloſigkeiten vorwarfen und ihn als „infam" bezeichneten, wie ferner dieſer ſeine eigene Erwählung an Oſtern 1086 für tumultuariſch und ungültig erklärte, ſich aber doch am 9. Mai des folgenden Jahres in der Peterskirche feierlich als Papſt conſecriren ließ u. ſ. f. Alles dieß gehört doch dazu, um die Situation, wie ſie nach Gregor's Tod war, klar zu

Digitized by Google

machen. In einem Compendium mag Solches fehlen; da kann der mündliche Vortrag in die Lücke treten, aber ein Handbuch darf um ſo weniger davon ſchweigen, je ſicherer unſere Gegner, „um dem Papſtthum einen Puff zu geben" darauf hinweiſen. — Nicht minder hätte über die ſ. g. Monarchia Sicula beträchtlich mehr geſagt werden ſollen, zumal ſie ſeit neueren Zeiten und namentlich in Folge der Bulle Suprema vom 12. Oktober 1867, Gegenſtand ſo ernſter Debatten geworden iſt. Wer von letztern hört, wird ſich in ſeinem Handbuch der Kirchengeſchichte Raths erholen wollen: welches denn die eigenthümlichen Rechte des ſiciliſchen Monarchen in ecclesiasticis ſeien, ob die Bulle Urbans II., der ſolche verlieh, wirklich auch ächt ſei, und welche Stellung Rom in dieſer Sache während der verſchiedenen Jahrhunderte, namentlich bei Abſchließung des ſiciliſchen Concordats i. J. 1818 und bei den Verhandlungen mit König Ferdinand II. i. J. 1858 eingenommen habe. — Weiterhin iſt das berühmte Wormſer Concordat v. J. 1122, durch welches der Inveſtiturſtreit in Deutſchland beendet wurde, nicht vollſtändig angeführt. Das Moment, daß Falls zwiſchen den Parteien Streit entſtehe, der Kaiſer unter dem Beirath des Metropoliten und der Comprovinzialbiſchöfe zu entſcheiden habe, iſt weggelaſſen, ebenſo die für die Belehnung der italiſchen und burgundiſchen Biſchöfe beſtimmte Friſt von 6 Monaten, und es wird dem Leſer nicht begreiflich gemacht, warum ein Unterſchied zwiſchen den deutſchen Prälaten und denen in Burgund und Italien ſtatuirt und dem Kaiſer in Betreff erſterer mehr eingeräumt wurde, als rückſichtlich der andern. Eine ganz kurze Andeutung hätte genügt. — Wiederum zu compendiös iſt die Darſtellung des Pontifikats Alexan-

ders III. und der Kämpfe ſeines großen Zeitgenoſſen Thomas Becket ausgefallen, und das Gleiche gilt auch in Betreff des hl. Ludwig und ſeiner pragmatiſchen Sanktion. Ueber die Frage nach ihrer Aechtheit (und ſie iſt wohl ächt) wird viel zu ſchnell weggegangen, gerade wie über die Anklagen gegen Bonifaz VIII. — In Betreff Urban's VI. fehlt die Hinweiſung darauf, daß ſeine allerdings zunächſt nicht ganz freie Wahl durch eine reelectio ſanctionirt worden ſei; und außerdem hätte dieſe ſo folgenſchwere Wahl ſelbſt (ſie veranlaßte das große abendländiſche Schisma) eine detaillirtere Darſtellung verdient. Wenn dabei (Bd. II. S. 158) geſagt wird: „die hl. Katharina von Schweden erklärte als *Augenzeugin* die Wahl (Urban's VI) als frei und geſetzmäßig", ſo iſt dieß dahin zu berichtigen, daß dieſe Heilige, die natürlich bei der Wahl ſelbſt nicht zugegen war, *ſpäter* erklärte, ſie habe von mehreren Cardinälen *gehört*, daß die Wahl ganz frei und ohne Druck vor ſich gegangen ſei, vgl. *Raynald.*, ad ann. 1379 n. 20. — In Betreff des Petrus Lombardus darf nicht überſehen werden, daß Papſt Alexander III. den Erzbiſchof von Sens beauftragte, ſeine Suffraganen zu einer Synode nach Paris zu berufen, um einen für anſtößig gehaltenen Satz des Lombarden zu cenſuriren. So ſehr war man Anfangs *gegen* ihn und ſpäter *für* ihn. — Namentlich ſollten unſeres Erachtens ſolche Punkte der Geſchichte, in Betreff deren ſich die Parteien ſchroff entgegenſtehen, wie z. B. die Geſchichte Huſens, des Conſtanzer und Basler Concils, der Fürſten= und Aſchaffenburger Concordate u. dgl. in einem Handbuch merklich ausführlicher erörtert werden, als hier geſchehen iſt. Gerade, wenn noch ein „*Grundriß* der K.G." nachfolgt, iſt das *Handbuch* um ſo weniger

an zu knappe Schranken gebunden, und oft würden, wie ſchon angedeutet, wenige Zeilen für die nöthige Erweiterung oder Ergänzung genügen.

Mit vielem Fleiß hat der Verf. überall die neuere Literatur nachgetragen und deren Reſultate in ſeinem Texte verwerthet. Doch hätte da und dort noch etwas Neues beigefügt oder eine ältere Angabe berichtigt werden ſollen. So wird Bd. II. S. 3 Benzo's Panegyrikus auf Kaiſer Heinrich IV. (nicht III) als eine Hauptquelle zur Geſchichte Gregor's VII. aufgeführt und dabei bemerkt, daß ſich das Werk bei Menken, scriptores rer. Germ. T. I. abgedruckt finde. Das iſt nun allerdings richtig; aber Gieſebrecht (Kaiſergeſchichte Bd. II. S. 535) nennt dieſen Menken'ſchen Text mit Recht einen „abſcheulichen", und warum ſollen wir jetzt noch auf dieſen und nicht auf den neueſten in dem großen Pertz'ſchen Werke (Monum. Germ. Script. T. XI. p. 507—68) hingeriſſen werden? Ueberdieß wäre in Betreff Benzo's auch die Schrift von D. Cornelius Will und die neuere Abhandlung von Lindner in den Forſchungen zur deutſchen Geſchichte Bd. VI. Heft 3 anzuführen geweſen (erſtere iſt ja ſchon in Bd. I. S. 494 genannt). — In § 181 fehlen die beiden Schriften von Wattenbach (die altſlaviſche Liturgie in Böhmen ꝛc. 1858 in den Abhdl. der hiſtoriſch-philoſ. Geſellſchaft in Breslau) und von Dümmler (im Archiv für Kunde öſtr. Geſchichtsquellen, XIII, 152). Auch ſcheint dem Herrn Verf. die neuere Literatur über die angebliche Erhebung Lorch's (in Oeſtreich) zu einem Erzbisthum entgangen zu ſein, ſo daß die frühere irrthümliche Angabe wiederholt wurde (Bd. I. S. 512). — Um noch ein paar andere Punkte zu bemerken, ſo durfte auf S. 581 (Bd. II.) nicht geſagt werden: „Auch die

Digitized by Google

Tempelherrn hielten die Zeit der Julirevolution (1830) für günſtig, um wieder ans Licht zu treten". Dieſe modernen Templiers ſind doch gewiß nicht Ueberreſte des alten Templerordens. Auch hat Papſt Innocenz III. ſein Buch de contemptu mundi nicht als Papſt, wie man nach S. 40 (Bd. II.) glauben müßte, geſchrieben, ſondern als Cardinal, und zwar in der Zeit, wo er unter Cöleſtin III. von den öffentlichen Geſchäften entfernt war. Bei der Geſchichte der oberrheiniſchen Kirchenprovinz aber (Bd. II. S. 628) iſt wohl die Aufhebung des württembergiſchen Concordats im Jahr 1861 erwähnt, nicht aber auch das Staatsgeſetz, das an deſſen Stelle die Katholiken befriedigen ſollte und vom 30. Januar 1862 datirt iſt.

Hefele.

3.

Beiträge zur Trier'ſchen Archäologie und Geſchichte. Erſter Band. **Der hl. Nagel in der Domkirche zu Trier.** Zugleich ein Beitrag zur Archäologie der Kreuzigung Chriſti. Von Dr. **F. X. Kraus.** Trier, Verlag der Fr. Lintz'ſchen Buchhandlung. 1868. 179 S. Oktav. Preis 1 fl. 12 kr.

Der im Domſchatz zu Trier befindliche angebliche Nagel vom Kreuz Chriſti gab dem Verfaſſer Veranlaſſung zu der ſehr gelehrten Schrift, die weit über das nächſte Thema hinausgreifend zu einer nahezu vollſtändigen Archäologie der Kreuzigung Chriſti geworden iſt, und nebſt einem Anhang über den heil. Rock zu Trier nachſtehende 9 Kapitel abhandelt: 1) Kreuzigung Chriſti, Annagelung der Hände

Digitized by Google

und Füße; 2) Annagelung der hl. Füße Jeſu mit einem oder zwei Nägeln; 3) andere heilige Nägel; 4) Auffindung des Kreuzes und der Nägel Chriſti; 5) Zahl und Schickſale der ſ. g. heiligen Nägel; 6) der hl. Nagel zu Trier; älteſte Nachrichten über denſelben; das Silveſterdiplom; 7) Fortſetzung; die älteſten Ausweiſe für Reliquien des Herrn in Trier; 8) Geſchichte des hl. Nagels zu Trier bis zum Ende des 18. Jahrhunderts; 9) Geſchichte des hl. Nagels ſeit dem Jahre 1792, Flüchtung und Rückkehr deſſelben nach Trier.

Der Verfaſſer gewinnt folgende Hauptreſultate:

1. Die Kreuzigung war im Alterthum nicht ſelten, und wurde erſt von Conſtantin d. Gr. abgeſchafft. Manchmal wurde der Leib nur mit Stricken ans Kreuz gebunden, aber gewöhnlich wurde er angenagelt, und zwar an Händen und Füßen, nicht blos an den Händen allein, wie manche rationaliſtiſche Exegeten im Intereſſe ihres Satzes, Chriſtus ſei nicht völlig geſtorben, behaupten wollten.

2. Seit dem 13. Jahrhundert ſtellen die Crucifixe die Sache ſo dar, als ob der eine Fuß des Herrn über den andern gelegt und beide von einem und demſelben Nagel durchbohrt worden wären (alſo nur drei Nägel). Die älteſte Erwähnung von nur drei Nägeln findet ſich in Orendellied aus dem Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts, und höchſt wahrſcheinlich wurde wie bei jeder Kreuzigung, ſo auch bei der des Herrn jeder Fuß einzeln angenagelt, die Füße neben einander geſtellt. Es iſt dieſe Weiſe an ſich ſchon die viel leichtere und natürlichere, während die Durchbohrung beider Füße mit einem Nagel große Schwierigkeiten geboten hätte (S. 25). Ueberdieß ſprechen auch die ſchriftſtelleriſchen Zeug-

niſſe, die freilich nicht ſehr alt ſind (Gregor von Tours ꝛc.) von vier Nägeln; noch wichtiger aber iſt, daß die älteſten Crucifixbilder jeden Fuß beſonders angenagelt zeigen. So das i. J. 1857 aufgefundene Spottcrucifix aus dem römiſchen Kaiſerpalaſt (vgl. Quartalſchr. 1866. S. 258 ff.), welches Kraus in die Zeit des Kaiſers Gordian I—III. (237—243 n. Chr.) verlegen will (S. 38), während es Ferdinand Becker in ſeiner Monographie über dieſen Gegenſtand (ſ. Q.Schr. a. a. O.), dem Anfange des 3. Jahrhunderts zuweist. Ebenſo ſind die Füße neben einander geſtellt und durch zwei Nägel befeſtigt in dem Crucifixbild der ſyriſchen Handſchrift vom Jahr 586 (ſ. meine Beiträge Bd. II. S. 269) und in den beiden uralten Bildern, deren eines jüngſt bei den Ausgrabungen in S. Clemente zu Rom, das andere aber ſchon früher in den Katakomben, im Coemeterium S. Julii gefunden wurde (S. 35 f.).

3. Dieſe und überhaupt alle älteſten Darſtellungen des Crucifixus ſind Malereien oder Graffite, plaſtiſche Crucifixe aber kamen wohl vor dem ſechsten Jahrhundert nicht vor (S. 36).

4. Es iſt nicht richtig, daß ſchon bei alten Crucifixen Chriſtus gar nicht angenagelt erſcheint. Dieſe Weiſe wurde erſt ſeit dem 9. Jahrhundert da und dort üblich (S. 39). Dieſe Theſe ſcheint mir jedoch von Dr. Kraus noch nicht in der Weiſe bewieſen zu ſein, daß ich meine frühere entgegenſtehende Anſicht bereits aufgegeben hätte (vgl. Q.Schr. 1868. S. 163).

5. Zur Annagelung Chriſti waren ſonach 4 Nägel nothwendig, aber noch mehrere andere wurden gebraucht, um den Querbalken des Kreuzes mit dem Hauptſtamme zu verbinden, den Titulus anzuheften und den Sitzpflock oder

Digitized by Google

die Fußbank (das eine oder andere war nöthig) zu befeſtigen. Es kann darum an und für ſich nicht auffallen, wenn nicht blos vier, ſondern nahezu vierzig Nägel des hl. Kreuzes vorhanden aufgeführt werden (der Verf. zählt 36 auf S. 81—100).

6. Das Kreuz Chriſti ſammt den Nägeln ſoll in den Tagen Conſtantins d. Gr. durch ſeine Mutter Helene und den Biſchof Macarius in Jeruſalem aufgefunden worden ſein. Es iſt ſehr auffallend, daß der Kirchenhiſtoriker Euſebius, der ſo wohlunterrichtete Zeitgenoſſe, und ebenſo der Pilger von Bordeaux, der i. J. 333 das hl. Land bereiste und auf Reliquien höchſt aufmerkſam war, von der Auffindung des Kreuzes und der Nägel gar nicht ſprechen. Dagegen gedenkt Biſchof (nicht Patriarch) Cyrill von Jeruſalem in einem Brief an Kaiſer Conſtantius v. J. 351 ausdrücklich der Auffindung des Kreuzes unter Conſtantin d. Gr. Von den Nägeln ſagt er nichts. Dieſer gedenkt zuerſt Ambroſius mit dem Beiſatz: die hl. Helene habe einen Nagel zu einem Pferdezaum, einen andern zu einem Diadem verwendet, und beide ihrem Sohn, dem Kaiſer geſchickt. — Die kritiſche Erörterung der ſchwierigen Frage über die Aechtheit des Kreuzes und der Nägel iſt von Hrn. Kraus mit vieler Umſicht geführt, und der negativen Kritik dabei ſo viel als möglich Terrain abgewonnen. Das Zeugniß Cyrills kann nicht verworfen und es muß angenommen werden, daß zwiſchen 333 und 337 (nach der Wallfahrt des Pilgers von Bordeaux und vor dem Tode Conſtantins die Kreuzauffindung in Jeruſalem ſtatthatte, eine Begebenheit, die aber alsbald von vielen Sagen umrankt wurde. Viel weniger gut als die Auffindung des Kreuzes iſt die der Nägel beglaubigt. Uebrigens darf man wohl

Digitized by Google

nicht an die Auffindung des ganzen Kreuzes denken, vielmehr vertheidigt der Verf. die Anſicht, der vertikale Hauptſtamm des Kreuzes ſei ſtets feſt in der Erde geſtanden — für alle Kreuzigungen, der Delinquent habe nur den Querbalken, der für jeden einzelnen Fall ein anderer war, ſelbſt zur Richtſtätte tragen müſſen (S. 64).

7. Die angeblichen heiligen Nägel, die da und dort gezeigt werden, ſind ſehr verſchieden an Form, auch an Größe; ſo hat z. B. der römiſche, der in der Kirche S. Croce in Gerusaleme aufbewahrt wird, einen ganz andern Kopf, als der Trier'ſche. Abbildungen des erſtern finden ſich bei Bosio, de cruce I. c. 15 und in der Notice historique et critique sur la Sainte Couronne d'épines, Paris 1828. Eine Beſchreibung und Abbildung des Trierer Nagels aber gibt vorliegende Schrift. Derſelbe iſt 6 Zoll 5 Linien lang, und war früher noch um einige Linien länger, indem ſeine äußerſte Spitze im zehnten Jahrhundert (wunderbar) abgebrochen und nach Toul gebracht worden ſein ſoll. Früher ſah der Trierer Nagel auch in der That mit ſeiner zackigen Spitze ſo aus, als ob ein Theil von ihm auf kaltem Wege losgetrennt worden ſei, jetzt aber iſt die Spitze wieder abgefeilt und die Unebenheiten des Bruches entfernt. Der Nagel hat vier Kanten und einen ganz eigenthümlichen hohen Kopf, 1½ Zoll lang, einem Tyrolerhut ähnlich (S. 158 f. 173).

8. Angeblich hat die hl. Helene der Trierer Kirche neben andern Reliquien beſonders den hl. Nagel und den Rock des Herrn zum Geſchenk gemacht, Papſt Silveſter aber (314—335) hat, als er den Patriarchen Agricius von Antiochien als Biſchof nach Trier ſchickte (Fabel) und den Trier'ſchen Primat über Gallien und Germanien

wieder herſtellte (Fabel), der Trier Kirche als Symbol ihres Primates auch den Stab Petri geſchenkt. Dieſe Angaben enthält das ſ. g. Silveſterdiplom, aber nur in ſeinen ſpätern Umgeſtaltungen. Die früheſte Form desſelben ſpricht nur vom Stab Petri und erwähnt des hl. Nagels ꝛc. gar nicht; aber auch dieſe früheſte Form des Silveſterdiploms iſt unächt und gehört wohl derſelben Zeit an, wie die pſeudoiſidor'ſche Dekretalenſammlung. Ja, die fingirte Trierer Urkunde ſollte wahrſcheinlich dazu dienen, den angeblichen Vorrechten der Kirche von Trier den Primatialgelüſten von Rheims und Mainz gegenüber, welche durch Pſeudoiſidor befürwortet worden, entgegenzutreten. Noch jünger aber iſt jene Umgeſtaltung des Silveſterdiploms in der vita Agricii, worin zum erſtenmal vom hl. Nagel geſprochen wird. Dieſes Schriftſtück gehört erſt dem eilften Jahrhundert an (S. 127 f. 148).

9. Daraus darf man jedoch nicht ſchließen, daß man erſt im eilften Jahrhundert zu Trier angefangen habe, den Beſitz eines hl. Nagels zu behaupten; im Gegentheil hat man zu Trier ſicher ſchon mehrere Jahrhunderte zuvor den hl. Nagel verehrt und es wird derſelbe auch ſchon in der Inſchrift des ſ. g. Egbertſchreines zu Trier (aus dem 10. Jahrh.) erwähnt (S. 150).

10. Als die Franzoſen Trier beſetzten, wurde der Domſchatz und damit der hl. Nagel i. J. 1792 nach Coblenz und anderwärts hin geflüchtet, zuletzt wieder nach Ehrenbreitſtein gebracht. Aber durch eigenthümliche Auslegung von § 37 des Reichsdeputations-Hauptſchluſſes erhob die Naſſau-Weilburg'ſche Regierung Anſprüche an den Domſchatz und er wurde ihr auch in der That ausgeliefert (ſammt dem hl. Nagel und andern Reliquien).

Digitized by Google

Verſchiedene Reklamationen des Trierer Episcopates (unter franzöſiſcher Herrſchaft) bewirkten i. J. 1811 eine theilweiſe Reſtitution des Domſchatzes, der hl. Nagel aber blieb im Naſſau'ſchen Beſitz und wurde ſpäter vom Herzog dem Fürſten Metternich zum Geſchenk gemacht. Wiederholte Bitten vermochten endlich letztern, dem Biſchof Arnoldi von Trier die berühmte Reliquie zurückzugeben (1844), aber erſt nach ſeinem Tode (1859) durfte Solches auch öffentlich bekannt gemacht werden.

Hefele.

4.

Venerabilis **Thomae a Kempis** opera omnia recognovit **Franciscus Xav. Kraus**, philosoph. et theolog. Doctor. Volumen I. Augustae Trevirorum in aedibus Ed. Groppe. 1868. VIII u. 465. Preis 1 fl. 30 kr.

Die hl. Schrift ausgenommen iſt kein Buch weiter verbreitet als das goldene Büchlein von der Nachfolge Chriſti. In alle Sprachen der Welt übertragen, von der Entdeckung der Buchdruckerkunſt bis auf den heutigen Tag unzählige Mal gedruckt, hat es den Weg in alle chriſtliche Familien gefunden und iſt bei Gelehrten und Ungelehrten in gleicher Weiſe als unerſchöpfliche Quelle chriſtlicher Erbauung und Belehrung hochgeſchätzt. Hiemit ſteht die Thatſache, daß die übrigen Schriften des gottſeligen Thomas von Kempen vielfach ganz in Vergeſſenheit gerathen ſind, in auffallendem Widerſpruch. Von einigen wenigen im

Laufe des gegenwärtigen Jahrhunderts erſchienenen, mehr oder weniger unvollſtändigen deutſchen Ueberſetzungen abgeſehen, ſind ſeit dem Erſcheinen der letzten lateiniſchen Geſammtausgabe der dem gottſeligen Thomas zugeſchriebenen Werke über hundert Jahre verfloſſen. Die hohe Vortrefflichkeit dieſer Schriften der Gegenwart wieder in's Bewußtſein zu bringen, erſcheint um ſo dringender geboten, als nach allgemeinem Urtheil mit der täglich wachſenden Menge neuer Erſcheinungen auf dem Gebiete der ascetiſchen Literatur, deren Güte und Gediegenheit in ſehr ungleichem Verhältniſſe ſtehen ſoll. Wir begrüßen deßhalb das Erſcheinen der Werke des gottſeligen Thomas in einer neuen Ausgabe mit ungetheiltem Beifall. Auf Veranlaſſung der Groppe'ſchen Buchhandlung in Trier hat eine anerkannt tüchtige Kraft ſich der Beſorgung derſelben unterzogen. Auf drei Bändchen berechnet ſoll ſie an Correctheit und Vollſtändigkeit die ältern Ausgaben von Sommalius und Euſebius Amort übertreffen.

Das erſte Bändchen liegt vor. In zwei Abtheilungen enthält es eine längere Reihe ascetiſcher Abhandlungen über die verſchiedenartigſten Gegenſtände. Obenan ſtehen „das Alleingeſpräch der Seele", „das Roſengärtlein", „das Lilienthal" und der Tractat „von den drei Hütten". Daran reihen ſich kleinere Abhandlungen über die Erziehung zum Ordensleben, über Ordensgelübde, über Kloſterzucht und klöſterliche Einrichtungen überhaupt. Den Schluß bildet eine Sammlung von Gebeten und ſchwungvoller geiſtlicher Lieder. — Es ſind durchweg die Ergüſſe einer glaubensvollen, mit feuriger Liebe zum höchſten Gut, mit glühender Sehnſucht nach dem Ewigen und Unvergänglichen erfüllten, fleckenloſen, mit allen Faſern der Innerlichkeit zugekehrten

Seele. Mit dem Reichthum der Gedanken, der Fülle und Zartheit der Empfindungen verbindet ſich nicht ſelten ein Schwung der Rede, welcher mit der tiefen Ruhe und dem hohen Ernſte, von dem die „Imitatio“ durchweht iſt, freilich in einem eigenthümlichen Contraſt ſteht. Was aber bei einer betrachtenden Lectüre dieſer Erbauungsſchriften ganz beſonders vor die Seele tritt und mit Bewunderung erfüllt, das ſind die hohen, idealen Vorſtellungen, welche ſich der gottſelige Thomas und die Kreiſe, denen er angehörte und für die er ſchrieb, vom klöſterlichen Leben gebildet haben. Da iſt jede Aeußerlichkeit, jeder geiſtloſe Formalismus verbannt. Die ganze klöſterliche Ordnung, das Leben in der einſamen Zelle, das gemeinſchaftliche Beten und Singen im Chore, Studium und Handarbeit müſſen in gleicher Weiſe, wie die Betrachtung des Leidens Chriſti und die in großartigem Umfange gepflegte Leſung der hl. Schriften, der Verinnerlichung des Lebens, der Erhebung und Veredlung des ſittlichen Menſchen dienen. Was Thomas über die Ordensgelübde der freiwilligen Armuth, des Gehorſams und der Virginität ſchreibt, iſt ebenſo tief gedacht als warm empfunden. — Es iſt in hohem Grade zu beklagen, daß der Geiſt, welcher in den Vereinen der »Clerici vitae communis« ſo mächtig wirkte und ſie zu ſo fruchtbaren Pflanzſtätten chriſtlicher Tugend und Vollkommenheit machte, bei der eigenthümlichen Geſtaltung der Dinge die Klöſter und klöſterlichen Inſtitute namentlich Deutſchlands nicht mehr reformatoriſch durchdringen und neubeleben konnte. Leicht wäre die Geſchichte des 16. Jahrhunderts in andere Bahnen gelenkt worden.

Die Ausſtattung des Buches und die ganze Behandlung, welche der Herausgeber ihm angedeihen ließ, ver-

Digitized by Google

dienen Anerkennung. Zu Grunde gelegt iſt der Text, wie ihn Sommalius auf Grund der Handſchriften herſtellte. In den Noten ſind die Verbeſſerungen und Abweichungen der Ausgaben von Amort und der alten Nürnberger-edition (1494) beigefügt. An manchen Stellen hat der Herausgeber die verbeſſernde Hand angelegt. Zu unſerm Bedauern iſt der Correctur nicht überall die gleiche Sorgfalt zugewendet worden; das angehängte Druckfehlerverzeichniß wäre um Beträchtliches zu bereichern. Bei den Citaten aus der hl. Schrift fehlt durchgehends die Angabe des Verſes. Endlich finden ſich bei dieſen Citaten vielfache Abweichungen von unſerm verbeſſerten Vulgatatexte. Ich vermag nicht zu entſcheiden, ob vielleicht Gründe erheblicher Art die durchgehende Reception unſeres Textes bei allen Schriftcitaten verbieten.

Das zweite Bändchen wird die »sermones«, die Meditationen und mehrere bis jetzt unbekannte Fragmente bringen; im dritten ſollen die Briefe des gottſeligen Thomas, ſeine hiſtoriſchen Schriften und die Nachfolge Chriſti Aufnahme finden. Als Anhang verſpricht der Herausgeber eine Unterſuchung »de vita et scriptis Thomae, Imitationis Christi auctoris« zu geben. Wir ſehen den Reſultaten derſelben mit lebhafter Spannung entgegen.

Als im vorigen Jahrhunderte der Streit über den Verfaſſer der »Imitatio Christi« hauptſächlich in Deutſchland und unter lebhafter Betheiligung der ſüddeutſchen Benedictiner geführt wurde, ſpielten mehrere der Abtei Wiblingen gehörige Handſchriften eine hervorragende Rolle. Die am Anfange des laufenden Jahrhunderts vollzogene Säculariſation des Kloſters hat auch die herrliche Bibliothek zerſplittert. Bruchtheile von ihr finden ſich unſeres

Wiſſens in Stuttgart und in Tübingen; ein kleiner Reſt ſteht noch als Eigenthum des Landcapitels Wiblingen im ſchönen Bibliotheksſaal. Im Jahre 1763 am 6. April ließen die Wiblinger Mönche durch einen kaiſerlichen Notar, Namens Auguſtin Falkner, eine öffentliche Urkunde über die ihnen zugehörigen Manuſcripte der Nachfolge Chriſti ausfertigen, vermuthlich zu dem Zwecke, um der Berufung auf dieſe Documente im obſchwebenden Streit eine größere Auctorität zu verſchaffen. Vor Kurzem fiel mir in der Pfarrbibliothek zu Unterkirchberg (bei Wiblingen) eine Abſchrift dieſes Inſtrumentes in die Hände, deſſen Inhalt ich hier in gedrängter Kürze geben zu ſollen glaube, weil ich nicht weiß, ob es irgendwo gedruckt iſt.

Dem kaiſerlichen Notare legten die Mönche im Ganzen fünf alte Handſchriften, welche theils ſämmtliche Bücher der Nachfolge, theilweiſe nur Fragmente davon enthielten, zur Einſichtsnahme und Prüfung vor. Der erſte und älteſte Codex, in rothes Leder gebunden, enthielt die ganze Nachfolge Chriſti, ohne jedoch einen Verfaſſer zu nennen. Den einzelnen Büchern war das Jahr, in welchem ſie vollendet wurden, angefügt. So ſtanden am Schluß des erſten Buches die Worte: »F. N. V. in die Apostoli Andree 1384.« Die Wiblinger Mönche wollten in den Anfangsbuchſtaben den Frater Nicolaus Vogt erkennen, welcher ſpäter Prior wurde und zwiſchen 1380 und 1404 ſtarb. Die zwei folgenden Bücher wurden geſchrieben a. 1384 und 85. Am Schluß des Ganzen fand ſich die Bemerkung: »13 Amen 85 die festo Pasche per N. V. Urbano Papa.“ Der hier gemeinte Papſt iſt Urban VI., welcher von 1378—1389 den päpſtlichen Stuhl inne hatte. Der Notar fügt bei, daß die Angaben über die Ent-

Digitized by Google

ſtehungszeit der erſten Bücher, namentlich in Betreff der Zahl: eintauſend dreihundert, vom Verdachte einer Fälſchung durchaus frei ſeien. Ein zweiter Pergamentcoder enthielt zunächſt das »Breviloquium cujuslibet religiosi hominis reformativum« mit der Angabe, daß dieſes am Allerſeelentage 1410 vollendet worden ſei. Von derſelben Hand, mit denſelben Schriftzügen und derſelben Tinte waren mit der Aufſchrift: »Incipiunt amonicionis ad spiritalem vitam Capitula de imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi«, das erſte und ein Bruchtheil des zweiten Kapitels der Nachfolge beigeſchrieben, die folgenden Blätter aber herausgeriſſen. Daß dieſer Coder aus dem Anfange des 15. Jahrhunderts ſtammt, beweiſt der weitere Zuſatz: »Sedente Johanne Papa.« (Johannes XXIII., der letzte Papſt dieſes Namens, welcher 1410 auf Alerander V. folgte und am 29. Mai 1415 vom Concil in Conſtanz entſetzt wurde.)

Der dritte Coder, ein Quartband, war eine Sammlung verſchiedener ascetiſcher Schriften. Darunter befand ſich das erſte Buch der Nachfolge Chriſti mit der Ueberſchrift: „*Tractatus Joannis Gersen Abbatis* de imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi.« Der Notar bemerkt, daß die unterſtrichenen Worte: »recentioris sed tamen admodum vetustae manus« ſeien. Am Schluß und von der nämlichen Hand, welche das Buch ſchrieb, waren die Worte angefügt: »et est finis hujus tractatus scripti in concilio Basileensi anno Dni 1433.« Dieſer Coder hat ſich vor einiger Zeit in der Bibliothek des Wilhelmſtifts in Tübingen wieder gefunden und trägt jetzt die Bezeichnung X. 44. Von der Richtig-

Digitized by Google

keit der Bemerkung des Notars über die Worte: »Gersen Abbatis« überzeugt ein Blick in die Handſchrift.

Der vierte Codex wurde ebenfalls im Jahre 1433 zu Baſel während des Concils geſchrieben und enthielt die beiden erſten Bücher der Nachfolge zwar vollſtändig, aber nicht in der gewöhnlichen Reihenfolge der einzelnen Kapitel. Auch hier hatte eine fremde Hand eine auf die Autorſchaft der Schrift durch Gerſen hinweiſende Bemerkung angefügt.

Sämmtliche vier Bücher der Imitatio, nur mit einer etwas abweichenden Kapiteleintheilung fanden ſich in einer fünften, aus dem Jahre 1454 ſtammenden Handſchrift ohne Angabe eines Verfaſſers.

Mag man über die Bedeutung dieſer Handſchriften für die ſchwebende Frage urtheilen wie man will, von Intereſſe wäre es immerhin, dieſelben, ſoweit es noch nicht geſchehen iſt, wieder aufzuſuchen und der kritiſchen Prüfung zugänglich zu machen.

W. Reiſer, Präfect.

5.

Das Studium des einfachen Contrapunkts, der Nachahmung und des fungirten Chorals. Von J. C. **Hauff**, Frankfurt a. M. 1838. Fol. Preis 7 fl.

Setzt kirchliche Vocalmuſik die Kenntniß des Contrapunkts als unerläßliche Bedingung voraus und will vorliegende Schrift eben die Anleitung zur Erlernung der contrapunktiſchen Satzweiſe geben, ſo dürfte deren Beſprechung in dieſen Blättern gerechtfertigt ſein.

Für contrapunktiſche Studien gibt es kein inſtruktiveres

Digitized by Google

Lehrbuch, als den »Gradus ad Parnassum« des Wiener Obercapellmeiſters Fux von 1725; ein Werk, das, noch im vorigen Jahrhundert in alle Hauptſprachen Europas überſetzt, ſofort auf den Lehrgang der bedeutenſten Lehrer des Contrapunkts beſtimmend einwirkte. Albrechtsberger und Cherubini folgten ſeinen Grundſätzen, freilich mit Aufhebung mancher ſtrengen Regel, und in der neueſten Zeit hat Bellermann ſein treffliches Buch über den Contrapunct (Berlin 1862) faſt ganz an Fux angeſchloſſen. Auch der Verf. der vorliegenden Schrift griff wieder auf Fux zurück, gab jedoch wie Albrechtsberger und Cherubini die alten Kirchentonarten auf und ließ da und dort den „Freiheiten" die Wege offen. Zwar iſt der Verf. in dieſen Dingen nicht zu weit gegangen, ſignaliſirte auch gewöhnlich die betreffenden Ausnahmen der freieren Richtung als ſolche, aber vielfach that er es nicht mit der Energie, die wir gegenüber einem Componiſten ſtrenger Muſik gewünſcht hätten. So haben wir z. B. beim „floriden oder (wie Birkler ſagt) rythmiſchen Contrapunkt" (C. floridus) p. 44. eine genauere Herausſtellung der Regeln auch über die Viertelbewegung am Anfang eines Taktes vermißt, und bei der fünften Regel, die „kurzen Bedingungen" betreffend (ebd.) hätte der Verf. nicht blos ſagen ſollen, die „dritte Bindung (= einer Achtelsnote an eine halbe gebunden) gehöre mehr der freieren Schreibart an", ſondern in der Weiſe Bellermanns („Kontrapunkt" S. 96) ſtrengſtens auf Wahrung der alten Geſetze vis-à-vis dieſer modernen Unſchönheiten dringen ſollen. Aufgefallen iſt uns auch, daß bei Feſtſtellung der Intervallenfortſchreitungen S. 16 das Fux'ſche Verbot der aufſteigenden großen Sexte nicht genannt iſt. Allerdings trifft man hie und da bei Paleſtrina und ſeinen Zeitgenoſſen

Digitized by Google

dieſe Sexte, aber niemals mitten im Fluß der Melodie, ſondern ſtets nach einem ſog. Einſchnitt, und für letzteren Fall hätte der Verf. das Verbot jedenfalls aufrecht erhalten ſollen. In andern Fragen iſt er wieder ſtrenger, und geſtattet z. B. bei der zweiten Gattung des Contrapunkts (Zwei Noten gegen eine) die Fux'ſche Art, abſteigende Oktavenparallelen durch dazwiſchengeſchobene reſp. nachſchlagende Quartenſprünge zu umgehen, nicht einmal mit Bellermann's Modificationen, ſo daß wir im Allgemeinen dem Buch nach dieſer Seite hin unſere Anerkennung nicht vorenthalten können; es verräth in Sammlung und überſichtlicher Gruppirung der betreffenden Regeln und Beiſpiele viel Fleiß, Umſicht und Verſtändniß und wird jedem ſtrebſamen Schüler ohne Zweifel Nutzen ſchaffen. Allein wo der H. Verf. auf hiſtoriſche Verhältniſſe zu ſprechen kommt, thut er es mit einer Ungenauigkeit, die kein ſachkundiger Leſer mehr verwinden kann.

Gleich der allererſte Satz iſt nicht ſo unbeſtritten und ſicher, wie ihn H. hinſtellt. „Das Wort Contrapunkt, ſagt er, ſtammt noch aus der früheren Zeit, in welcher man die Töne einer Melodie durch Punkte bezeichnete. Schon Hucbald (geb. 840) und nach dieſem auch Guido von Arrezzo (welcher in der erſten Hälfte des eilften Jahrhunderts lebte und wirkte) ſoll ſich für die Notation der Geſänge zuweilen ſolcher Punkte bedient haben". Auf die Unrichtigkeit dieſer Ableitung des Wortes Contrapunkt hat ſchon Bellermann („Contrapunkt" S. 59) hingewieſen und bemerkt: „Da man bei den älteren Menſuraliſten das Wort Punctus häufig für nota gebraucht findet, ſo erklärt ſich die Entſtehung des Ausdrucks Contrapunkt ganz von ſelbſt. Unrichtig iſt jene Ableitung, behufs deren man meint, daß in

den früheren Jahrhunderten ſtatt der Noten bloße Punkte geſetzt worden ſeien. Franco von Köln, der älteſte uns bekannte Menſuraliſt, hat ſchon vier Notengattungen von verſchiedener Zeitdauer und gebraucht dennoch vielfach Punctus für Note z. B. omnis ligatura ultimum punctum gerens recte supra penultimum est perfecta. (Jede Ligatur, in welcher die letzte Note über der vorletzten ſteht, iſt perfekt)". Das Wort Contrapunkt kennt Franco noch nicht, überſchreibt vielmehr einen Traktat noch mit: »Compendium Discantus«. Es wird immerhin dem Verf. ſchwer werden, zu beweiſen, daß Hucbald und Guido auch nur „zuweilen" einer Notenſchrift mit Punkten ſich bedient habe. Wenn auch Kircher (Musurgia I. p. 213), auf den ſich der Verf. ſpäter S. 6 beruft, von einem Manuſcript mit Punktſchrift aus ſehr alter oder gar aus einer Hucbald faſt gleichzeitigen Epoche meldet, ſo iſt wie Ambros richtig bemerkt (Geſch. II. S. 134 Anm.) damit noch nicht bewieſen, daß Hucbald und Guido ſich ſolcher Punktnotenſchrift bedient habe, abgeſehen davon, daß dieſe Punktſchrift nicht als allgemeine, ſondern nur als vereinzelte Erſcheinung bezeugt iſt [1]. Allerdings hätte Hucbald von ſeiner Buchſtabenſchrift auf den naheliegenden Einfall, auf ſein Linienſyſtem die Punkte der Neumenſchrift zu ſetzen, leicht gebracht werden können, aber er iſt nun einmal nicht darauf gebracht worden. Die Löſung dieſes „Problems vom Ei des Kolumbus" geſchah auch nicht durch Guido, der die Hucbald'ſche Schrift blos

1) Die von Forkel, (Geſch. II. p. 303) aus P. Martinis Storia della musica ausgehobene „Probe" einer Hucbald'ſchen Punktſchrift können wir nicht als eigentliche Notenſchrift, wie neueſtens wieder Eitner (Allgem. muſic. Zeitg. 1868. N. 42) gethan, ſondern nur als theoretiſchen Verſuch eines Schemas zur Erläuterung der Scala gelten laſſen. Ambros (II. S. 133 Anm.) hat hier ſicher Recht.

vereinfachte, im Uebrigen aber noch mit den verſchiedenen Zeichen der Neumenſchrift notirte, ſondern erſt nach Guido, und als man im 12. Jahrhundert eine Punktnotenſchrift, von Ambros (II. S. 169) „Nagel- und Hufeiſenſchrift" genannt, die den Anfang unſerer heutigen Schrift bildet, allgemeiner gebrauchte und in mehrſtimmigen Compoſitionen ſich verſuchte, wußte man vom Wort Contrapunkt immer noch nichts. Organum und Diskant waren die gebräuchlichen Bezeichnungen für Mehrſtimmigkeit. Philipp de Vitry, Biſchof von Meaux (um 1370) bringt das Wort Contrapunkt zum erſtenmal, obwohl „Diskant" und „Organum" noch lange neben „Contrapunkt" für den gleichen Begriff gebraucht wurden; ja dem alten „Organum" im Sinne von mehrſtimmigem Geſang begegnen wir noch in den Akten einer Synode in Toledo vom Jahre 1566 (Harduin, t. X. p. 1164).

Von Franco ſodann zu ſagen, er habe die Menſuralmuſik „in's Leben gerufen", verſtoßt wieder gegen die geſchichtlichen Thatſachen. Franco iſt blos der älteſte uns bekannte Schriftſteller über Menſuralmuſik, und redet ausdrücklich von ihr als von einer vor ihm bekannten Sache: Quoniam cum videremus multos, tam novos quam *antiquos*, in artibus suis de mensurabili musica multa bona dicere« etc. ſagt Franco in ſeinem Traktat: ars cantus mensurab. (Coussemaker, Scriptor. t. I. p. 117). Der Uebergang der nicht-menſurirten in die menſurirte Muſik knüpft ſich überhaupt nicht an eine einzelne Perſon und Jahreszahl, er iſt das Reſultat der Bemühungen einer Summe von Perſonen und es brauchte lange, bis ſich das dießfalls brauchbare in allmähliger Entwicklung wie von ſelbſt Geltung verſchaffte. Die Zeit zwiſchen der letzten Hälfte des 11. und dem Schluß des 12. Jahr-

hunderts hat die Menſuralmuſik mit der ihr eigenen Tonſchrift zur Ausbildung gebracht Wenn H. Hauff weiter ſagt: „Welche außerordentliche Fortſchritte die Muſik nach Erfindung der Notenſchrift gemacht haben muß, läßt ſich daran abnehmen, daß ſchon Paleſtrina (geb. 1524) und ſein Zeitgenoſſe Orlando di Laſſo (geb. 1530) Werke im gebundenen Style bis zu acht Stimmen ſchrieben“ ꝛc.; ſo möchte man doch fragen: Hat denn der Verf. noch nie von den großen Werken der Vorfahren Paleſtrina's und Orlando's reden gehört? Brumel ſchrieb eine zwölfſtimmige Meſſe, Josquin einen Pſalm für vierundzwanzig und Okenheim, der Lehrer der beiden Vorigen (geb. um 1420) ſoll einen Canon für ſechs und dreißig Stimmen componirt haben. Lauter Compoſitionen „im gebundenen Style.“ Auch hat Paleſtrina und Orlando ſelbſt nicht blos für acht, ſondern auch ebenſo gut für zehn und zwölf Stimmen im „gebundenen Styl“ recht wohl zu ſchreiben verſtanden.

Unrichtig iſt ferner folgender Satz: „Da alle Muſik in der gebundenen Schreibart anfangs nur für den römiſchen Cultus und zwar ausſchießlich nur für den Geſang beſtimmt war“ u.ſ.f. Von Anfang an hat ſich der Contrapunkt auch den profanen Texten zugewendet und wir haben ſchon aus dem dreizehnten Jahrhundert weltliche Lieder, welche ſogar im doppelten Contrapunkt geſchrieben ſind, vgl. Coussemaker L'art harmonique aux XIIe & XIIIe siècl. Paris 1865. Auch Paleſtrina und Orlando haben dieſe Madrigalenliteratur mit Schöpfungen bereichert, und die Sammelwerke von Dehn, Commer, Maldeghem ꝛc. enthalten eine große Anzahl weltlichen Contrapunkt aus alten Zeiten, dem der kirchliche um Nichts voranſteht. Von der alten Cambiata (einer auf der Arſis der Hauptnote nachfolgenden und

Digitized by Google

ſprungweiſe weiterſchreitenden Note) ſagt der Verf. S. 28, Capellmeiſter Fux habe ſie „eingeführt". Fux ſelbſt bezieht ſich aber bei ſeiner Erläuterung der Cambiata auf die Italiener (vgl. Gradus ad Parnass. überſ. v. Mizler 1742 S. 78), und wenn H. Hauff Commers Collectio oper. Musicor. Batavorum etc. oder nur den noch leichter zugänglichen dritten Band von Proske's Musica divina zur Hand genommen und die Viadanaſchen Falſibordoni vom Jahre 1596 nachgeleſen hätte, ſo wären ihm mehr denn ein Dutzend ſolcher Cambiaten (reiner wie ausgefüllter) vorgelegen, die über hundert Jahre älter ſind als der Fux'ſche Gradus. Bei Kieſenwetter (Verdienſte der Niederländer ꝛc. Amſterdam 1829. Beil. S. 41) hätte er eine Cambiata von Josquin (eine ausgefüllte von Brumel ebd. S. 50) und bei Ambros (II. S. 525. Col. 2. Baß) ſogar von Vincenz Fauques (um 1450) angetroffen. In zwei uns im Manuſcript vollſtändig vorliegenden Meſſen von Okenheim (cujusvis toni) und Hobrecht (Petrus Apostolus), beide um 1470 blühend, tritt die Cambiate in correkteſter Geſtalt auf. Fragliche Wechſelnote iſt alſo eine uralte Figur und circa dreihundert Jahre vor Fux bekannt und viel geübt geweſen. Ueber die Verwendung der Cambiata erfahren wir in unſerer Schrift nichts Näheres, daher wir auf Bellermann (l. c. S. 83) verweiſen, und hier nur noch bemerken, daß ſie von den Alten in allen Stimmen, alſo namentlich auch im Baß angebracht wurde, wie ſchon die citirten Stellen bei Josquin beweiſen. Zum Schluß noch ein paar Kleinigkeiten. Päleſtrina iſt nicht 1524, ſondern 1514 geboren, vgl. Ambros II. p. XXI; ebenſo iſt Orlando nicht 1530 ſondern 1520, ſechs Jahre nach Paleſtrina geboren, wie Delmotte (biograph.

Digitized by Google

Notiz über Roland de Lattre überſ. v. Dehn. Berl. 1837 S. 6 f.) längſt dargethan hat. Pater Martini iſt nicht 1796, ſondern 1706 geboren; er ſtarb 1784. Rep. Zeller.

6.

Der Prieſteramts-Kandidat. Vertrauliche Mittheilungen an die Kleriker des Weltprieſter- und Ordensſtandes. Von P. **Claudius Perrot**, Conventual des Benediktinerſtiftes M. Einſiedeln. Mit Approbation der Hochw. Ordensobern. Einſiedeln, New-York und Cincinnati. Druck und Verlag von Gebrüder Karl und Nikolaus Benziger. 1867. 415 S. Preis 1 fl. 24 kr.

Der Verf. führt ſein Buch mit folgenden Worten ein: „Es ſind vertrauliche Mittheilungen an Zöglinge des geiſtlichen Standes, die nichts weniger als ſtreng methodiſch auf einander folgen, noch auf ſchulgerechte Abrundung Anſpruch machen dürfen. Ich will meine jungen Leſer nicht in abgemeſſenen Schritten eine geometriſche eingetheilte Leiter mühſam auf und abſteigen laſſen. Ich führe ſie an das Seegeſtade, wo bald hochgehend, bald ſanft gebräuſelt Welle an Welle ſchlägt. Oder wir ergehen uns im offenen Garten, wo jedem der Zutritt frei ſteht. Hier gibt ſich Anziehendes für das Auge. Blumenbeete umduften uns, es lockt uns ein ſchattiger Gang, dieſe Avenue öffnet uns freien Raum, unſere Gedanken tragen uns weiter und weiter bis zur Baumgruppe, wo ein einſamer Sitz, ein Tiſchchen davor, uns zum Sinnen und Betrachten, vielleicht zum Aufzeichnen in's kleine Notizbuch einladet u. ſ. w. Derartiges mag, ihrer Anlage nach, dieſe formloſe Schrift bieten".

Der Zweck, den ſie verfolgt, die Leſer, die neben den

Digitized by Google

Candidaten des Prieſteramtes auch unter den Geiſtlichen ſelbſt geſucht werden, zu belehren und zu erbauen, ohne zu langweilen, mit einzelnen Andeutungen auf ſehr ernſte und heilige Dinge aufmerkſam zu machen und mit Eifer für die hohen Intereſſen des Chriſtenthums zu erfüllen, dürfte nicht unerreicht bleiben. In den ſieben Hauptſtücken der Schrift, in denen von der Berufung Vorbildung und vom Licht- und Lebenselement des Klerikers, von der Zeit vor und nach der Weihe ſowie über das Kirchenjahr gehandelt und eine Reihe von Anſprachen an jüngere Ordensglieder gegeben wird, ſind die bezüglichen Materien mit gutem Geſchick und auf anziehende Weiſe beſprochen; dabei iſt namentlich anzuerkennen, daß auch auf die hervorragenden Träger des Prieſterthums der neueren Zeit eine beſondere Rückſicht genommen wurde. Die Schrift kann daher angelegentlich empfohlen werden, wenn ſie auch als das, was ſie ſein will, als eine bloß vertrauliche Mittheilung ſtreng methodiſch geordnete Bücher über die in ihr behandelten Gegenſtände nicht überflüſſig machen kann. Funk.

7.

La réforme du clergé russe par le Père **J. Gagarin** de la compagnie de Jésus. Paris 1867. 8. 174 p.

Die religiöſen und kirchlichen Zuſtände in Rußland ſind in neuerer Zeit wiederholt der Gegenſtand der Aufmerkſamkeit geworden. Die deutſche Vierteljahrsſchrift, die preußiſchen Jahrbücher und die A. A. Zeitung haben im vergangenen Jahre darüber Berichte gebracht. In der vorſtehenden Schrift, deren Ausſagen im Ganzen mit den Angaben der letzteren übereinſtimmen, haben wir eine Darſtellung von einem Manne, der mit den ruſſiſchen Verhält-

niſſen und der Sprache des Landes vertraut wohl im Stande war, uns ein genaues Bild davon zu entwerfen. Gagarin, der ſich bei ſeiner Arbeit insbeſondere auf ein vor einigen Jahren unter dem Titel: Von dem weißen und ſchwarzen Klerus in Rußland, in Leipzig erſchienenes, ruſſiſch geſchriebenes umfangreiches Werk ſtützt, behandelt ſeine Aufgabe in fünf Abſchnitten — über den weißen und ſchwarzen Klerus, über die geiſtlichen Schulen, die Biſchöfe und die Synode — und ſchildert nicht ſo faſt einfach, wie man etwa nach dem Titel zu ſchließen verſucht ſein könnte, die in der Gegenwart erſtrebte oder in irgend einem Zeitpunkt erfolgte Reform des Klerus, vielmehr gibt er einen kurzen geſchichtlichen Abriß von ſo ziemlich allen hierauf bezüglichen Anordnungen. Indem wir hier von einer Kritik einzelner Anſchauungen des Verfaſſers, wozu manche in die Schrift eingeſtreute Bemerkungen Anlaß bieten würden, Umgang nehmen, beſchränken wir uns im Folgenden darauf, Einiges, was uns intereſſant ſcheint, aus dem Buche mitzutheilen.

Um überhaupt eine Einſicht in die Entwicklung der kirchlichen Dinge in Rußland zu gewinnen, muß man immer die von Peter I. durchgeführte Reform im Auge behalten, durch die das Patriarchat aufgehoben und an die Stelle der höchſten geiſtlichen Gewalt die Synode, ein zwar aus zwölf Mitgliedern der höheren Geiſtlichkeit beſtehendes, aber in ſeinem Wirkungskreis durch die beigegebenen weltlichen Kanzleibeamten nicht wenig beſchränktes Collegium, deſſen oberſter Richter der Kaiſer iſt, geſetzt wurde; denn durch dieſelbe war nicht bloß im Allgemeinen die hierarchiſche Ordnung zerſtört, die Freiheit der Kirche vernichtet und der Cäſorapapismus geſchaffen, ſondern auch in weitere Verhältniſſe eingegriffen worden. Die

Digitized by Google

Prieſterheirath beſtand in Rußland zwar immer, wie im Orient und es mußte die Verehelichung ſtets der Weihe vorhergehen — ein Ausnahmefall iſt aus der neueren Zeit bekannt, indem der Metropolite Philaretes von Moskau einen Unverheiratheten zur Ordination zuließ. — Aber dem genannten Kaiſer war es vorbehalten, hier einen noch größeren Druck auf die Diener der Kirche auszüben durch die Anordnung, daß die Söhne derſelben durch die Geburt zum Stand des Vaters beſtimmt ſind — von welcher fataliſtiſchen Beſtimmung nur eine beſondere ſehr ſchwer zu erlangende, thatſächlich beinahe niemals gegebene Indulgenz befreit; daß ſie nur die Töchter der Prieſter und dieſe wieder nur Geiſtliche heirathen dürfen, wobei oft nicht einmal geſtattet iſt, außerhalb der Grenzen der Diöceſe zu wählen. Dieſer Druck hörte auch ſpäter nicht auf, obwohl die ihn (vielleicht) veranlaſſenden Bedürfniſſe verſchwunden waren. Nachdem noch in unſerem Jahrhundert Alexander I. in einem Ukas verordnet, daß alle Kinder der Geiſtlichen vom ſechsten bis achten Jahre an dem Departement der geiſtlichen Schulen zur Verfügung ſtehen ſollen, und ſich ſo bald einen hinlänglich zahlreichen Klerus verſchafft hatte, hätte man erwarten ſollen, daß von einer ſolch unmenſchlichen Beeinträchtigung der Freiheit des Willens abgelaſſen würde. Allein es geſchah das Gegentheil: „man vermehrte die Schranken, welche den anderen Claſſen der Geſellſchaft den Zutritt zum Heiligthum verſperrten" und ſchuf ſich ſo allmählig einen völlig erblichen Klerus. Und dieſe Gewaltſtreiche gegen die menſchliche Freiheit vollzogen ſich in aller Ruhe: »Les souverains décrétaient ces choses, les ministres les proposaient, les membres du Synode les sanctionnaient et les évêques

qui les voyaient ne disaient rien«. Daß ſich unter dieſen Umſtänden unter dem weißen (Welt-) Klerus ein niedriger Kaſtengeiſt entwickelte, iſt eine ganz natürliche Erſcheinung; — daß derſelbe eine beſondere Geſchmeidigkeit und Gefügigkeit — die in der deutſchen Vierteljahrsſchrift noch rühmend hervorgehoben wird — an den Tag legt, ließe ſich annehmen, wenn es auch nicht durch ſignificante Thatſachen conſtatirt wäre; daß auch ſeit dem Vorgehen Peters unter demſelben eine vorher nicht gekannte Feindſeligkeit gegen den ſchwarzen (Regular-) Klerus, der als der beinahe ausſchließliche Träger der Bildung und der Würden beneidet wurde, um ſich griff, wird von der Geſchichte bezeugt.

Dieſe Spannung zwiſchen dem beiderſeitigen Klerus ſcheint beſonders in der Gegenwart, wie namentlich aus dem oben angeführten ruſſiſchen Werke zu erſehen iſt, einen hohen Grad erreicht zu haben. Der weiße Klerus, dem, wie bekannt, die Erlangung der biſchöflichen Würde unmöglich iſt, ſo lange er als ſolcher, d. h. in der Familie, bleibt, fühlt ſich in ſeiner Carrière zu ſehr beengt. Sein Streben geht daher zur Stunde vornehmlich dahin, den Episkopat an ſich zu reißen und ſo ſeiner Laufbahn ein höheres Ziel zu ſtecken, weiterhin verlangt er Aufbeſſerung ſeines Einkommens, und wie er dort Stellen und Würden des Regularklerus mit lüſternen Augen anſieht, ſo hier die Güter der Klöſter. Indeſſen ſcheint ſeine Beſoldung im Allgemeinen nicht zu gering zu ſein, da der Prieſter durchſchnittlich 2074 frs. bezieht und dazu noch Grundſtücke zur Nutznießung hat. G. dürfte daher wohl nicht Unrecht haben, wenn er die Urſache dieſer weiteren Forderungen in den zu großen Ausgaben des Klerus ſieht. — Was das Einkommen noch näherhin anlangt, ſo fallen hier be-

Digitized by Google

ſonders die Caſualien bedeutend in die Wagſchale: ſelbſt die Abſolution wird bezahlt, in den Dörfern allerdings kaum mit mehr als einem Kopek (Kreuzer), aber in den Städten oft mit fünf bis zwanzig Franken; häufige Gaben werden auch bei der Communion ertheilt; für Geſänge und drgl., die in den höheren Feſtzeiten in allen Häuſern der Pfarrei verrichtet werden, wird jährlich von jedem Haus die durchſchnittliche Summe von neun bis zehn Franken bezogen. In letzteren Funktionen ſcheint der ruſſiſche Klerus ſeine Hauptaufgabe zu erblicken. G. ſagt, derſelbe ſcheine ihm zu der Ueberzeugung gekommen zu ſein, keine anderen Pflichten zu haben, als die Officien zu ſingen; für Belehrung und Seelenführung habe er kein Verſtändniß; das Heil der Seelen bekümmere ihn nicht.

Auch über den Regularklerus führt der Verf. ſchwere Klage. Das gemeinſame Leben hat in den meiſten Klöſtern eigentlich aufgehört; das hohe Einkommen, das die Archimandriten hier genießen (4000—24000 frcs), wird in einem beträchtlichen Theil zur Bereicherung der Familien verwendet; ein guter Gebrauch vom Kloſtergut wird überhaupt nicht gemacht. Daß das religiöſe Leben höchſt unbedeutend iſt und daß für den Ordensberuf im Ganzen das rechte Verſtändniß fehlt, könnte, von allem Anderen abgeſehen, ſo ziemlich ſchon aus dem einen Umſtande erſchloſſen werden, daß die Fälle nicht ſelten ſind, in denen Liſt und Betrug als Mittel gebraucht wurden, um Leute in's Kloſter zu bringen. Als Curioſum führen wir noch an, daß den Mönchen verboten iſt, ohne beſondere Erlaubniß zu ſchreiben und Tinte und Papier zu beſitzen.

Bezüglich des Epiſkopates heben wir den häufigen Wechſel des biſchöflichen Stuhles hervor; eine vier bis

Digitized by Google

fünfmalige Aenderung gehört gar nicht zu den Seltenheiten; die Geſchichte kennt ſogar eine ſiebenmalige. Hinſichtlich der Reſidenzpflicht hat die frühere Strenge, bei welcher ein Biſchof ohne ſpecielle Erlaubniß der Synode ſich nicht einmal einen Tag aus der Diöceſe entfernen durfte, jetzt ein wenig nachgelaſſen. Daß der moraliſche Einfluß der Oberhirten gering iſt, darf bei der ganzen Lage der Dinge in Rußland nicht befremden. Der Verf. dürfte wohl nicht ganz Unrecht haben, wenn er ſagt, dieſelben ſeien in Wahrheit keine Biſchöfe, ſondern fonctionnaires mitrés, deren hauptſächliche Aufgabe darin beſtehe, bei dem Pomp des Gottesdienſtes zu figuriren.

Funk.

8.

Hymni Breviarii Romani. Zum Gebrauche für Kleriker überſetzt und erklärt von **Joſeph Pauly**, Kaplan zum h. Foilan in Aachen. Erſter Theil. Hymni psalterii. Nebſt einer kurzen Einleitung über die Hymnen als Beſtandtheil des römiſchen Brevieres. Aachen, Jacobi 1868. VIII und 80 S. Preis 12 Sgr.

Die ganze Anlage der vorliegenden Schrift iſt eine ſehr praktiſche. Gegenüber dem lateiniſchen Text, der einfach, wie er in den Brevier-Ausgaben vorliegt, abgedruckt wird, ſteht eine deutſche Ueberſetzung in ungebundener Rede. Sodann werden einige Hauptſchwierigkeiten, die ſelbſtverſtändlich durch eine Ueberſetzung nicht gänzlich zu löſen ſind, in kurzen erläuternden Bemerkungen noch eingehender beſprochen. Hienach ſteckt der V. ſich kein ſo hohes Ziel, als Dr. Kayſer in ſeinen Beiträgen zur Geſchichte und Erklärung der Kirchenhymnen (vgl. Quartalſch. 1867. S. 262), und gelangt darum auch raſcher zu einem Re-

Digitized by Google

ſultat, das von jedem, der über die kirchliche Hymnodik keine tieferen Studien machen will, mit Dank angenommen zu werden verdient. In dieſem erſten Theile werden die Hymni Psalterii, d. h. die Hymnen für die gewöhnlichen Sonn- und Wochentage in beſagter Weiſe erklärt. Da voraussichtlich eine ähnliche Bearbeitung der übrigen Hymnen des Brevieres in der Arbeit iſt, werden dem V. einige Bemerkungen über dieſen Verſuch nicht unlieb ſein.

Dem Verſprechen, „allegoriſche Deutungen möglichſt fern zu halten", und „moraliſche Reflexionen vorzugsweiſe dem eigenen Nachdenken zu überlaſſen (S. VII), iſt der V. nicht immer treu geblieben. So wird im Hymnus aeterne rerum conditor auf S. 22 der 3. V. der 6. St. „mucro latronis conditur" auf die „Nachſtellungen des Teufels bezogen, womit er uns beſonders zur Nachtzeit heftig zuzuſetzen pflegt". Dieſe Erklärung paßt ſo wenig in den Gedankengang, daß ſie in der Ueberſetzung nicht einmal angedeutet werden kann. Die weitere Behauptung, daß die „Nachſtellungen des Teufels bei Tagesanbruch ſchwinden oder wenigſtens ihre Gefährlichkeit und Heftigkeit verlieren", iſt erfahrungswidrig und könnte leicht dazu beitragen, den Ruf deſſelben Hymnus »surgamus ergo strenue« zu überhören. Im Hymnus »Ales diei nuntius« (St. 2. V. 2. S. 43) iſt nicht Rede vom geiſtigen, ſondern vom körperlichen Schlafe, der auch, ſobald die Trägheit deſſen Grund und Wurzel iſt, krankhaft ſein kann. Iſt auf S. 48 und 50 das Wort »obscurum« wirklich von den Sünden zu verſtehen, ſo iſt es doch allzu proſaiſch, ſchon in der Ueberſetnng dieſe Bedeutung vorzuführen. Dieſes Beſtreben, faſt überall einen verborgenen Sinn hervorzukehren, hat den V. veranlaßt, die 3 St.

Digitized by Google

»Ut mane, quod nos ultimum
Hic deprecamur cernui,
Cum luce nobis effluat,
Hoc dum canare concrepat«.

des Hymnus »Aurora jam ſpargit polum« alſo zu überſetzen: „Damit der letzte Morgen, vor dem wir tiefgebeugt unter Flehen zurückſchrecken, mit ſeinem Lichte ſich uns zeige, indeß er unter Poſaunenſchall ertönt". Die Erklärung verſucht die Auffaſſung, das hoc auf mane ultimum zu beziehen und darunter das jüngſte Gericht zu verſtehen, noch weiter zu rechtfertigen. Hölſcher hat im Bonner Literaturblatt (1868. St. 20) die Unrichtigkeit dieſer Deutung nachgewieſen und mit Ausnahme des Beiworts »ultimum« die Strophe gut überſetzt: „Damit der (jener) Morgen, den wir hier in Demuth herabflehen (zu empfangen in Demuth bereit ſind), mit dem (Tages-) Lichte ſich uns zeige, während dieſes (unſer Lied) im Wechſelgeſange laut erſchallt". Obgleich nun Chriſtus in den Hymnen häufig „Tag" genannt wird (z. B. im Hymnus »Splendor Paternae gloriae« St. 1. V. 4. S. 36; ferner im Hymnus »Consors Paterni luminis« St. 1. V. 2. S. 40 u. ſ. w.), ſo braucht man doch hier nicht mit Hölſcher unter mane „Chriſtus" zu verſtehen. Daß man den „Morgen" ſelbſt noch erlebe, iſt eine Gnade, um die man in Demuth bitten kann und ſoll. Wenn Hölſcher weiter bemerkt, das Beiwort ultimum heiße, „wie in den Ausdrücken ultimum principium, ultima origo, ſoviel wie primus, alſo: der erſte Morgen, Urmorgen, der Urquell alles Lichtes", ſo wird überſehen, daß der Hymnus in den Laudes des Samstags gebetet wird. Jede Woche iſt in den großen Feſtcyclen wieder ein kleiner Feſtcyclus, an deſſen Schluß der chriſtliche

Digitized by Google

Dichter noch beſonders für die Gnade dankt, daß er die ganze Woche hindurch das Lob Gottes verkünden konnte. »Ultimum« bezieht ſich demnach auf mane und beide Ausdrücke geben, wörtlich verſtanden, einen guten Sinn.

Der Umſtand, daß Hölſcher mit Berückſichtigung des alten Textes den wahren Sinn der eben erwähnten Strophe leicht entdeckt hat, dürfte für den V. ein Fingerzeig ſein, daß man ſelbſt bei einer populären Hymnenerklärung nicht immer vom Urtexte Umgang nehmen kann. Hiemit iſt noch keine Kritik des Textes gefordert. Insbeſondere müßte man aber den Urtext in's Auge faſſen, wenn der Hymnus im Brevier nur ein Auszug aus einem größeren Gedichte iſt. So iſt z. B. im Hymnus »Nox et tenebrae et nubila" (S. 46), der aus einem größeren Morgenlied des Prudentius gezogen iſt (Cathem. II.), der Uebergang von der 2. zur 3. Strophe ganz unvermittelt und die Deutung der Worte: „sunt multa fucis illita« iſt eine gemachte, nicht die wirkliche. Dieſelbe Bemerkung gilt beim Hymnus »Ales diei nuntius« (Prud. Cath. I), wo in der Erklärung zu V. 2. Str. 4 geſagt wird: »nox bedeutet hier, wie auch tenebrae häufig Sünde". In dieſem Fall hätten die Verſe 2 und 3 ganz denſelben Sinn, eine Tautologie, die hier um ſo weniger vorauszuſetzen iſt, als der Dichter die Gründe, den Schlaf zu durchbrechen, anhäuft und darum die Worte: tu rumpe noctis vincula ſehr leicht wörtlich zu verſtehen ſind. — Minder nothwendig iſt es, beim Hymnus »Lux ecce surgit aurea« (S. 50) auf Prudentius (Cath. II) zu verweiſen, indem hier der Urtext faſt ohne Unterbrechung in's Brevier aufgenommen wurde.

Was die Unterſuchungen über den Verfaſſer der

Digitized by Google

Hymnen angeht, ſo glaubte P. zufolge ſeines ausſchließlich praktiſchen Zweckes ſich damit nicht befaſſen zu müſſen. Die Hauptſache iſt allerdings, was geſagt iſt, nicht wer es geſagt hat; jedoch, da die Hymnen größtentheils von Heiligen herrühren, kann es einem Theologen nicht gleichgültig ſein, weſſen Worte er recitirt. Darum ſollten die (muthmaßlichen) Verfaſſer, wenn auch nur im Anſchluſſe an die bezügliche Abhandlung in Hefele's Beiträgen (II, 303) jedes Mal angeführt werden, um ſo mehr, da oft durch die Kenntniß des Verfaſſers der Inhalt des Hymnus an Bedeutung und Umfang gewinnt. Ich erinnere beiſpielsweiſe nur an den Hymnus »Splendor Paternae gloriae« (S. 36). Schon der Umſtand allein, daß der hl. Ambroſius, der ſo harte Kämpfe gegen die Nachwehen des Arianismus zu beſtehen hatte, denſelben gedichtet hat, verbreitet über deſſen Form und Inhalt größeres Licht und Leben. Da zu ſeiner Zeit die Frage nach dem Ausgang des hl. Geiſtes, wenigſtens im Abendlande, noch nicht angeregt war, ſo braucht man bei den Worten »Lux lucis et fons luminis« (Str. 1. V. 3) daran nicht zu denken. Desgleichen wird z. B. die in mehreren Hymnen vorkommende Bedeutung des Hahns nicht erfaßt, wenn man nicht weiß, daß ſie zu einer Zeit gedichtet wurden, „wo die chronometriſchen Inſtrumente noch ſo primitiver Art waren" (Kayſer, a. a. O. S. 85). Mir ſcheint darum die Frage über die Verfaſſer und die Verfaſſungszeit der Hymnen nicht ganz gleichgültig zu ſein, ſelbſt nicht in dem Falle, wo man keinen wiſſenſchaftlichen, ſondern nur praktiſchen Bedürfniſſen entſprechen will. Uebrigens „liegen die Goldkörner vielfach unter einer Decke verborgen, die nicht dem flüchtigen Blicke, ſondern erſt einer auf-

Digitized by Google

merkſamern Betrachtung durchſichtig ſind" (Kayſer, a. a. O. S. 81). Darum hätte P. nach meinem Dafürhalten im Allgemeinen etwas tiefer graben und z. B. beim Hymnus »Aeterne rerum Conditor« die angeführte Erklärung von Kayſer noch beſſer ausbeuten können. In der 1. Str. bleibt V. 3 »et temporum das tempora« mit der Ueberſetzung: (der Du) „der Zeiten Wechſel verleiheſt", unverſtändlich und darin der 2. Str. der V. „a nocte noctem segregans« überſetzt wird: „der (Hahn) die Nachtwachen ſcheidet"; ſo hätte die Erklärung etwas Specielles über die Nachtwachen bringen ſollen. Zudem ſtimmt die Erklärung, der gemäß nur „an den zweiten Hahnenruf zu denken" iſt, nicht mehr mit der Ueberſetzung überein. — In der 3. Str. wird V. 2 »Solvit polum caligine" richtig überſetzt: (der Morgenſtern) „befreit den Pol von Finſterniß". Es iſt darum nur ein Verſehen, wenn in der Erklärung bemerkt wird, im übertragenenen Sinne werde Polus auch zur Bezeichnung des Himmels gebraucht; unter Himmel aber nach S. 13 und 15 die ewige Seligkeit gemeint iſt. Auf S. 58 wird übrigens das Wort ganz richtig als Himmelsgewölbe gedeutet.

Zum Schluß braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß Ref., indem er ſich einige Ausſtellungen erlaubt hat, keineswegs die großen Schwierigkeiten, die mit einer ſolchen Arbeit verbunden ſind, unterſchätzt und ſtimmt er auch in einigen Punkten nicht mit dem V. überein, ſo kann er doch nur wünſchen, daß das Begonnene fortgeſetzt werde.

Luxemburg. Peters.

Digitized by Google

9.

Hymnographie de l'église grecque, dissertation accompagnée des offices du XVI. Janvier, des XXIX. et XXX. Juin en l'honneur de S. Pierre et des apôtres. Publiée par le Cardinal **J. B. Pietra** du titre de saint Câlixte. Rome Imprimerie de la Civiltà catholica. 4°. 81 u. CLIX.

Die Schrift, deren Titel wir in vorſtehendem vollſtändig angeführt haben, verdient ſicherlich ſchon um des Verfaſſers willen die volle Beachtung aller derer, die ſich mit kirchlicher Wiſſenſchaft und Literatur befaſſen. Denn derſelbe iſt kein anderer als der Benediktiner Pitra, welcher das Specilegium Solesmense herausgegeben und dadurch ſich einen ſo berühmten Namen erworben hat. Noch mehr erregt die bezeichnete Schrift unſer Intereſſe durch den Gegenſtand, welchen ſie behandelt. Durfte man vor nicht gar langer Zeit von der Hymnographie der lateiniſchen Kirche behaupten, daß ihre Geſchichte ganz vernachläſſigt und unbekannt ſei, ſo gilt das von der Hymnographie der griechiſchen Kirche in höherem Maße noch jetzt: ſie iſt uns eine terra incognita. Oder was iſt in unſerm Jahrhundert für eine genauere Kenntniß derſelben geſchehen? Außer dem was A. Daniel im dritten Bande ſeines Thesaurus hymnologicus dafür gethan, iſt uns wenig bekannt. Mit Freuden greift daher der Freund kirchlicher Hymnodik zu einem Werke über die Hymnographie der griechiſchen Kirche, um ſo mehr, wenn es von einem ſo berühmten und bewährten Forſcher geſchrieben iſt. Und gern unterziehen wir uns der Mühe, durch eine Beſprechung daſſelbe auch der deutſchen Gelehrten-Welt, der

Digitized by Google

es ziemlich unbekannt geblieben zu ſein ſcheint, in einigen Um- und Schattenriſſen vorzuführen.

Die Schrift Pitra's zerfällt in zwei Abtheilungen: die erſte enthält eine auf gründliches Studium bisher nicht benutzter Quellen baſirte Abhandlung über die Hymnographie der griechiſchen Kirche; die zweite giebt die vollſtändigen Feſt-Offizien des 16. Januar, an welchem Tage die Griechen Petri Kettenfeier begehen, und des 29. und 30. Juni: erſterer iſt dem Gedächtniß der Apoſtelfürſten, dieſer dem Andenken aller Apoſtel in dem griechiſchen Kalendarium gewidmet. Beſprechen wir zuerſt die voraufgeſchickte Abhandlung.

Sie wurde von dem Verfaſſer am 3. Juli 1862 zu Rom in einer Sitzung der Akademie der katholiſchen Religion (Académie de la religion catholique) verleſen, wobei ſich eine große Anzahl der Mitglieder des Kardinals-Kollegiums und viele römiſche Prälaten betheiligten. Wir ſchicken dieſe Bemerkung vorauf, da ſie für die Beurtheilung der Abhandlung nicht ohne Belang iſt. Denn hat dieſelbe durch dieſen Umſtand an Lebendigkeit der Darſtellung gewonnen, ſo konnte es doch nicht ausbleiben, daß ſie dadurch an Vollſtändigkeit der Ausführung einbüßte. War einerſeits der Rahmen durch das Zeitmaß, in welches das reiche Material gezwängt werden mußte, zu enge gegeben, ſo brauchte andererſeits vor einem ſo ausgeſuchten Auditorium oft nur mit wenigen Zügen angedeutet zu werden, was die meiſten Leſer gern des Breitern erörtert vor ſich haben möchten. Hoffen wir daher, daß dieſe Abhandlung nur den Vorboten eines ausgeführteren Werkes über die Hymnographie der griechiſchen Kirche abgeben ſoll. Den Stoff dazu hat der gelehrte Kardinal, wie man aus dieſer Ab-

Digitized by Google

handlung ſieht, vollſtändiger geſammelt, als irgend ein Anderer, und daß er ihn zu bewältigen verſteht, wer möchte das anzweifeln?

Nachdem der purpurgeſchmückte Benediktiner ſeine Freude über die Wiederbelebung der liturgiſchen Studien, „die heutzutage nicht blos ihren Rang wiedergewonnen unter den theologiſchen Wiſſenſchaften, ſondern an der Spitze der edelſten Beſchäftigung des menſchlichen Geiſtes ſtehn", ausgedrückt hat (S. 1), charakteriſirt er die Wichtigkeit der Erforſchung des griechiſchen Ritus nicht blos, ſondern der orientaliſchen Riten überhaupt. Welche Bedeutung, ruft der Kardinal mit Recht aus, muß die Liturgie dort haben, wo inmitten der Ruinen aller chriſtlichen Inſtitutionen ſie allein ſich aufrecht erhalten, um den Unterricht, die Seelſorge, die Predigt, die Schrift, die ganze äußere Form der Kirche zu erſetzen; dort, wo ſie die Stelle der zerrütteten oder geſtürzten Geſellſchaft vertritt und faſt allein die Literatur der Stämme, die Geſchichte der Völker, ſelbſt das Leben der Familien ausmacht? Das iſt das Schickſal des orientaliſchen Ritus in ſeinen meiſten Abzweigungen. Griechen, Syrer, Maroniten, Kopten, Bulgaren, Slaven, Georgier, faſt alle dieſe unglücklichen Völker haben Kirche und Vaterland verloren. Doppelt getroffen von den beiden größten Heimſuchungen, die einer chriſtlichen Nation begegnen können, dem Schisma und der Sklaverei, würden ſie auch ſelbſt ihre Sprache und ihren Namen verloren haben, wenn inmitten dieſes großen Schiffbruches ihnen nicht als Rettungsanker geblieben wäre — der überlieferte Ritus, die alten Gebete."

Die Hauptaufgabe, welche die Abhandlung ſich geſtellt hat, beſteht jedoch in dem Nachweiſe, daß der griechiſche

Digitized by Google

Ritus nicht blos Hymnen, wie die Hymnen des Breviers und die Sequenzen des Miſſale's enthalte, ſondern außerdem eine Menge verſifizirter Beſtandtheile biete, die für die Hymnographie der Griechen von größter Bedeutung ſind. „Wollte man nur die Geſänge der griechiſchen Kirche, ſagt Pitra, welche ein klaſſiſches Versmaaß zeigen, für metriſch erkennen, ſo würde ihre Anzahl ſehr klein ſein; ſie würde ſich beſchränken auf drei Kanones des heiligen Johannes Damaszenus, die für die drei Feſte Weihnachten, Epiphanie und Pfingſten reſervirt ſind" (S. 3). Freilich tritt er damit den Ergebniſſen der bisherigen Forſchung auf dieſem Gebiete ſchnurſtracks entgegen. Männer wie Allatius, Maracci, Gretſer, die Bollandiſten, Kardinal Querini, Fauſtin Arevalo, welche ſich einer genauen Kenntniß der griechiſchen Liturgie rühmen durften, haben in den Beſtandtheilen des griechiſchen Offiziums keine weitern metriſche Beſtandtheile entdecken können. Auch die Schriften der Griechen über die älteſten Hymnographien eines Gregor von Korinth, eines Theodor Prodromus, Johann Zonaras, Euſtathius von Theſſalonich gaben, wie der Verfaſſer ſelbſt erklärt (S. 9), keine Auskunft darüber. Noch weniger wußten die neuern Griechen: Paiſius Ligarides, Nicolaus Bulgari, Metrophanes Kritopulus, und Ruſſen: Gabriel von Novgorod, Benjamin von Nijnigorod, Conſtantin Nicolski davon. Gewiß iſt es da für die Hymnographie der griechiſchen Kirche von der größten Bedeutung, wenn nicht blos der Nachweis geliefert werden kann, daß in den liturgiſchen Beſtandtheilen der griechiſchen Kultbücher ganz beſtimmte Partien metriſch abgefaßt ſind, ſondern auch der Schlüſſel für die metriſchen Schemata ſich beibringen läßt. Pitra glaubt letztern in der That aufgefunden zu haben.

Digitized by Google

Nachdem er lange darüber ſtudirt und viel danach geforſcht, die metriſchen Schemata für die als Proſa angeſehenen Beſtandtheile der liturgiſchen Bücher der Griechen herzuſtellen, weil er verſifizirte Geſänge darin vermuthete, kam er faſt durch Zufall dem auf die Spur, wonach er ſo lange geſucht. Er erzählt die Umſtände, welche ihn dazu führten, ſelbſt auf S. 11 der Abhandlung. Im Jahre 1859 kam Pitra auf einer wiſſenſchaftlichen Reiſe, die er im Auftrage des Papſtes machte, um das Material zu dem Werke Jur. eccl. graec. Hist. et Monum. zu ſammeln, nach Petersburg. In dem Dominikanerkloſter der hl. Katharina fand er freundliche Aufnahme. In der Einſamkeit ſeiner Kloſterzelle bot ſich ihm als Geſellſchafter ein griechiſches Manuſkript an, welches beſtaubt in einer Ecke lag. Dieſe dem gelehrten Mönch ſo angenehme Geſellſchaft verſüßte ihm nicht nur manche Stunde in der Fremde, ſondern führte ihn auch zu der für die griechiſche Hymnographie ſo werthvollen Endeckung. Er fand darin eine Legende vom Berge Athos über „unſere liebe Frau der Iberer", die dort ihr eigenes Feſt und ihr eigenes Offizium hatte. Den Schluß des Manuſkripts bildete der ſogenannte Kanon des Offiziums, darunter verſtehen die Griechen eine „regelmäßige vorzüglich in der Matine zu ſingende Reihe von 8 Oden." Pitra's Aufmerkſamkeit wurde beſonders gefeſſelt durch rothe Punkte, welche nicht blos die Hymnen und Strophen, ſondern auch Verſe von ſehr verſchiedener Form trennten. Dieſe Punkte, welche in jeder Strophe in gleichen Zwiſchenräumen ſtanden, bemaßen dieſelbe Silbenzahl bis zum Ende eines jeden der acht Geſänge. An der Spitze derſelben ſtand ein Stichwort, der Hirmus der Griechen, das iſt der Anfang eines ältern Liedes, beſtimmt

Digitized by Google

nicht blos die Melodie des Geſanges, ſondern auch die Zahl und das Maß der Silben zu fixiren. Achtmal wechſelte in der That der Hirmus in dieſem Kanon und die regelmäßigen und ſymmetriſchen Abtheilungen fingen immer wieder an, bezeichnet mit rothen Punkten. „Der Wanderer war, wie Pitra ſelbſt freudig ausruft, im Beſitze des Silbenſyſtems der Hymnographen."

Seine Nachforſchungen in den alten Manuſkriptreſten, welche Tiſchendorf vom Berge Sinai mitgebracht hatte, ebenſo die Unterſuchung, welche er in Moskau, wo ihm die freundlichſte Aufnahme zu Theil wurde, vornahm, ließen ihn überall in den alten Manuſkripten der liturgiſchen Bücher die „diakritiſchen Punkte" erkennen und wiederfinden, welche ohne Rückſicht auf den Sinn oder auf die Perioden nur zur Bezeichnung des metriſchen Silbenſyſtems dienten.

So trat ein metriſches Syſtem in den Abſchnitten der griechiſchen Liturgie zu Tage, die man bis jetzt für Proſa angeſehen hatte. Freilich eine Metrik, welche keinen Hiatus mehr berückſichtigt, keine Längen und Kürzen mehr abwägt, ſondern nur die Silben zählt; ein Silbenrhythmus beherrſcht die Strophe. Aber der ſtrophiſche Bau, nach dieſem Syſteme angeordnet, läßt ſich bei den Nachweiſen, welche Pitra giebt, nicht verkennen. In einem Strophenbau umſchließen zwei eilfſilbige Verſe drei von ſieben Silben, die mit drei andern von ſechs bis neun Silben abwechſeln. Andere Strophen haben einen andern einfachen, ich möchte ſagen mehr liederartigen Bau, indem ſieben- und neunſilbige Verſe wechſeln. Oft zeigt ſich in den Geſängen auch ein künſtlicher Strophenwechſel: auf eine dreireihige Strophe aus zwei fünfſilbigen und einem achtſilbigen Verſe

Digitized by Google

beſtehend, und eine zweireihige, die einen fünfſilbigen und einen ſiebenſilbigen Vers enthält, folgt ein eilfſilbiger Vers, woran ſich in regelmäßiger Wiederkehr eine vierzeilige Strophe anſchließt, deren Refrain der Eulogismus: „Alle Werke lobpreiſet ihn“ iſt. Daß man in dieſem ſtrophiſchen Bau nicht etwa einen blos rhetoriſchen oder gar nur zufälligen Rhythmus hat, ſondern ein berechnetes Syſtem erkennen muß, erhellt, wenn man die akroſtichiſche Anlage der Strophen nicht überſieht. Meiſtens bilden die Anfangsbuchſtaben der Strophen, wenn man ſie zuſammenfügt, den „Hirmus“ des Geſanges, zuweilen aber ſind ſie auch abcdariſch akroſtichirt. Darin iſt Abſicht und Ueberlegung nicht zu verkennen.

Durch dieſe Entdeckung iſt ein außerordentliches Gebiet für die Hymnographie der griechiſchen Kirche gewonnen. Ihr gehören jetzt die zahl- und umfangreichen Kanons von 8 (nur ausnahmsweiſe am Sonnabend vor der ſogenannten Butterwoche und vom Dinstag an die große Faſten hindurch beſteht er aus 9 Oden) Geſängen an, welche im Oktrochus, in den Menien, im Triodion, im Pentekoſtarion, im Parakletikon, Horologion, und wie die liturgiſchen Bücher der Griechen alle heißen mögen, enthalten ſind. Es kommen hiezu die ältern Lieder, von denen die Hirmen die Anfänge bildeten, wovon Pitra einzelne aus alten Handſchriften vollſtändig mitgetheilt hat. Auch die Troparien haben oft, wie manche Antiphone des lateiniſchen Breviers die beſchriebene poetiſche Form. Nicht zu vergeſſen iſt, daß ſich auch in dem Euchologium, das die Formulare für die euchariſtiſche Liturgie zuſammengeſtellt hat, nicht wenig verſifizirte Beſtandtheile finden. Konnte man ſich ehedem wundern, daß in der griechiſchen Liturgie

Digitized by Google

ſo ſehr wenig poetiſche Stücke vorfindlich waren, ſo muß man jetzt ſtaunen über den Umfang. Man wird den begeiſterten Worten Pitra's ſeine Zuſtimmung nicht verſagen können, wenn er ſich äußert: „Die Kirche hat alſo das in ſo eminenter Weiſe poetiſch angelegte Volk, dieſe Söhne der Muſen, wie ſie Aſterus nennt, nicht mit der verhaßten Knappheit bedacht, wie man ſich eingebildet hatte. Es wäre auch ſeltſam geweſen, hätte ſie die Bedürfniſſe eines Volkes ſo ſchlecht begriffen — eines Volkes, das ſeine Geſetze in Verſen diktirte, das ſeine Areopage in Theater verwandelte, ſeine öffentlichen Plätze mit dramatiſchen Aufführungen bedeckte, welches bei ſeinen Spielen die ſchönſten Kränze den Athleten der Lyra zuerkannte, welches unter dem Klange von Dithyramben in die Schlachten zog, das ſeine Volksgeſänge für alle Beſchäftigungen und für die gewöhnlichſten Geſchäfte des Lebens hatte und lyriſche Dichter genug beſaß, um allein mit den Namen der offiziellen Hymnographen der Städte ein ganzes Buch anfüllen zu können. Einſichtiger und edler als ein Platon, der den Dichter nur krönte, um ihn an die Grenze zu führen und zu verbannen, hat die Kirche ihm ihre Tempel geöffnet, ihm einen Ehrenplatz in ihrem Heiligthume eingeräumt und ihm ihre Melodieen zur Verfügung geſtellt, um Tag und Nacht die langen Stunden des orientaliſchen Gebets auszufüllen. Nirgendwo hat die Poeſie von der Kirche größere Ehre empfangen als in dem Vaterlande Homers." (S. 23).

Wir ſtimmen dieſen begeiſterten Worten, die der gelehrte Kardinal der Poeſie der griechiſchen Kirche redet, mit ganzem Herzen bei; in den Proben dieſer Lyrik, die ihre Strophen nach ſilbenzähligen Verſen baut, haben wir einen

Digitized by Google

Adel, eine Auszeichnung, eine Reinheit gefunden, die den Vergleich mit den beſten ihrer jedesmaligen Zeitgenoſſen nicht blos aushält, ſondern ſie übertrifft. Sie hat ihre Erhabenheit bewahrt, ohne aufzuhören volksthümlich zu ſein. Der angewandte Strophenbau, wenn auch neu, entbehrt weder der Feinheit, noch der Abwechſelung oder Beſtimmtheit. Die Strophen, je nachdem ſchwer oder leicht, ſchreiten bald im ernſten Schritt des eilfſilbigen Verſes einher, bald eilen ſie mit dem drängenden Strome kleiner Verſe dahin, meiſtens verſchmelzen ſie in geſchickter Weiſe beide Maße mit einander. Die klaſſiſche Poeſie bot dem geſchulten Ohre ſo zu ſagen eine doppelte Melodie: die eine, welche ſich aus der Aufeinanderfolge von Längen und Kürzen ergab, die andere, welche in dem Rhythmus der Silbenbetonung lag. Die erſtere dürfte ſchwerlich der Menge des Volkes verſtändlich oder vernehmbar geweſen ſein: ſie blieb dem feineren Gefühl der Gebildeten reſervirt; das Volk dagegen ergötzte ſich an der rhytmiſchen Muſik der Betonung. Deshalb iſt die Volkspoeſie ihr überall zugethan und hätten wir noch mehr Ueberreſte der eigentlichen Volkspoeſie der Griechen und Römer, von der wir ja nur Ueberbleibſel der Kunſtpoeſie beſitzen, wahrſcheinlich würden wir auch da dieſe Hinneigung wiederfinden. Hieraus erklärt ſich, wie man in der kirchlichen Hymnodik im Orient und Occident die Quantität der Silben zu berückſichtigen aufhören, nur den Ton und die Zahl der Silben zu beachten anfangen konnte. Denn die Liturgie war nicht für wenige Auserwählte beſtimmt, ſie rechnete auf die Betheiligung Aller.

Ergiebt ſich aus dem Geſagten, welche Bedeutung für die Beurtheilung der Hymnodik der griechiſchen Kirche

Digitized by Google

Pitra's Abhandlung haben muß, ſoweit wir ihr bis jetzt gefolgt ſind und wo ein ganz neuer Maßſtab geboten wird, den man bislang geſucht aber nicht gefunden, ſo läßt ſich anderſeits auch denken, daß ſie nicht ohne Beachtung, aber auch nicht ohne Widerſpruch blieb. Bereits hat P. Gagarin, dem gewiß Keiner eine genaue Kenntniß des griechiſchen Kultus und der griechiſchen Hymnographie abreden wird, in den Etudes religieuses, historiques (Märzheft 1868, S. 337 u. fg.) ſeine Bedenken gegen Pitra's Anſicht geltend gemacht. Wir können hier auf dieſelben nicht näher eingehen, bemerken nur, daß wir Gagarin nicht beiſtimmen können, wenn er meint, zwiſchen ſolchen Verſen und purer Proſa ſei kein Unterſchied. Wir finden einen ſehr bedeutenden formellen Unterſchied; und wie beſtimmt die Form fixirt war, dafür hat Pitra eine glänzende Beſtätigung in jedem der Fälle gefunden, wo er auf Grund des Silben-Metrums eine Aenderung des Textes, die Ausmerzung eines barbariſchen Wortes u. ſ. w. vornehmen zu müſſen glaubte und nachträglich in ältern Handſchriften die diplomatiſche Beglaubigung ſeiner Konjektur fand.

Der zweite Theil der gründlichen Abhandlung des gelehrten Kardinals enthält eine Ueberſicht über die Entwicklungsgeſchichte der Hymnodik und Hymnographie der griechiſchen Kirche. Wir können denſelben nicht auszugsweiſe mittheilen, da der reiche Stoff bereits in eine möglichſt knappe Faſſung gebracht iſt. Es genüge daher die doppelte Bemerkung: Erſtens: Pitra hat trotz der Kürze dem Gegenſtande ſo viel neue Seiten abgewonnen, läßt ſo viel neue Lichtblicke in den vielfach noch unaufgeklärten Entwickelungsgang thun, zieht ſo viele neue Namen von griechiſchen Hymnographen aus der Verborgenheit, daß

Niemand, der ſich mit der Geſchichte der kirchlichen Hymnodik befaßt, davon Umgang nehmen darf. Zweitens: es iſt auch dem Einfluß, welchen der Occident auf die Hymnodik der orientaliſchen Kirche im Mittelalter geübt hat, gebührende Aufmerkſamkeit geſchenkt, was um ſo mehr hervorgehoben zu werden verdient, da dieſes Verhältniß bis jetzt faſt ganz unberückſichtigt geblieben iſt.

Kürzer können wir uns über die andere Hälfte der in Rede ſtehenden Schrift faſſen, obwohl dieſelbe dem Verfaſſer gewiß nicht weniger Mühe gekoſtet hat als die erſte. Wie ſchon oben bemerkt wurde, iſt darin das Offizium des Feſtes Petri Kettenfeier, des Peter- und Paulstages und der Gedächtnißfeier aller Apoſtel mitgetheilt, welche Feſte die griechiſche Kirche am 16. Januar, 29. und 30. Juni begeht. Da der Herausgeber darin den Beleg für ſeine Auffaſſung des metriſchen Syſtems, das die griechiſchen Hymnographen befolgten, liefern wollte, ſo hat er eben nur die poetiſchen Beſtandtheile ausgehoben. Man kann ſich da leicht durch den Augenſchein überzeugen, welch bedeutender Umfang dieſer Hymnodik in der griechiſchen Liturgie eingeräumt und wie das metriſche Syſtem eingehalten iſt. Außer dem griechiſchen Originaltexte giebt Pitra eine genaue lateiniſche Ueberſetzung, welche dem Verſtändniß ſehr zu Hülfe kommt, und kritiſche wie erklärende Noten, die von den ausgedehnten Forſchungen und dem umfangreichen Wiſſen des Verfaſſers ein beredtes Zeugniß ablegen.

Die Schrift iſt zur Feier des Centenariums Petri herausgegeben und deshalb dem Apoſtelfürſten ſelbſt gewidmet. Daß ſie unter den Schriften, welche durch dieſe Säkularfeier veranlaßt worden, eine hervorragende Stelle

Digitized by Google

einnimmt, wird ſich der Leſer nach dem Geſagten ſelbſt ſagen. Sie hat aber, was zum Schluß noch hervorgehoben werden mag, auch eine beſondere dogmatiſche Beziehung zu der genannten Feier. Der Kern und Stern des griechiſchen Schismas liegt in der Verwerfung des Primates Petri. Die alten poetiſchen Beſtandtheile des griechiſchen Offiziums und der griechiſchen Liturgie, welche eben durch ihre metriſche Form gegen willkührliche Aenderung und Auslaſſung geſichert waren, legen ein feierliches Bekenntniß des Primates Petri ab, wie es bis zur förmlichen Trennung zwiſchen Orient und Occident ſelbſt die griechiſche Kirche nicht anders kannte als die lateiniſche. Die Großartigkeit der Feier des Peterstages — Pitra wohnte dem Vorbereitungs-Offizium bei, es dauerte von 6 Uhr Abends bis zwei Uhr Nachts unter unermüdlicher Theilnahme der gedrängten Volksmenge — aber mehr noch die beſtimmteſten Ausſprüche, Anrufungen, Wendungen u. ſ. w. geben dem Primate Petri eine ſo ausdrückliche Anerkennung, als ſie der occidentaliſche Apologet nur wünſchen kann. Welch ein Widerſpruch zwiſchen Lehre und Liturgie der ſchismatiſchen Kirche! Wird er bald ſchwinden? Es ſcheint nicht. Jedenfalls iſt es ein großes Verdienſt darauf aufmerkſam gemacht zu haben und dieſes Verdienſt gebührt dem Kardinal Pitra und ſeiner Schrift, der wir dieſe Zeilen gewidmet.

Profeſſor Dr. Kayſer
in Paderborn.

Digitized by Google

10.

Eſchatologie das iſt **die letzten Dinge** dargeſtellt nach der Lehre der katholiſchen Kirche von Dr. **J. H. Oswald**, Prof. an der philoſophiſch-theologiſchen Lehranſtalt zu Paderborn. Mit Erlaubniß des hochw. biſchöflichen Ordinariats. Paderborn, Verlag von Ferdinand Schöningh. 1868. VI u. 383 S. Preis 2 fl. 20 kr.

Das dogmatiſche Lehrſtück von den letzten Dingen oder der Vollendung der irdiſchen Schöpfung iſt unter allen Theilen der Dogmatik in neuerer Zeit verhältnißmäßig am wenigſten Gegenſtand neuer und einläßlicher Unterſuchung geworden. Der Grund hievon kann nicht in den Problemen ſelbſt liegen, auf die es ankommt und die des Bedeutungsvollen und Dunkeln noch genug bieten, um eine wiſſenſchaftliche Forſchung zu lohnen. Dagegen ſcheint uns das Intereſſe für dogmatiſche Unterſuchung der eſchatologiſchen Fragen abgeſchwächt worden zu ſein durch die Ueberfülle literariſcher Produkte praktiſch-aſcetiſcher Art, die in erſter Linie ſich mit dem Wohin? des Menſchen beſchäftigen. Begreiflicher Weiſe ſteht dem Prediger und Seelenführer die Lehre von den letzten Dingen in erſter Reihe, und aus ihr ſchöpft er entweder vollſtändig den Gegenſtand ſeiner Vorträge oder wenigſtens die nachdrucksvollſten und wirkſamſten Motive derſelben. So iſt jedem von uns, der entweder ſelbſt ein geiſtliches Amt verwaltet oder doch ſich der Leitung des geiſtlichen Amtes unterſtellt hat, der Complex der in der Eſchatologie enthaltenen Dogmen, Theologumenen und Erklärungsverſuche gegenwärtig und geläufig. Aber gerade der Ueberfülle von literariſchen Produkten freierer Art gegenüber iſt eine ſtreng dogmatiſche Bearbeitung nothwendig geworden, damit nicht einerſeits

eine unklare Gefühlsrichtung zur Herrſchaft komme, andererſeits die Phantaſie nicht in excentriſche Vorſtellungen ſich verliere.

Eine ſolche dogmatiſche Arbeit liegt uns nun vor, eine Fundgrube ächten Metalles, und wir ſprechen von vorneherein den Wunſch und die Erwartung aus, daß Oswalds **Eſchatologie** ein nicht minder verbreitetes und beliebtes Buch werden möge, als es die **Sacramentenlehre** von demſelben H. Verf. geworden iſt. Dieſelbe zeichnet ſich durch die nämlichen Vorzüge aus, wie die letztere; ſie iſt die gereifte Frucht langjähriger ernſter Studien, ſtellt ſich aber in ſo edler Popularität dar und iſt in eine ſo ſchöne, einfache und anziehende Form gegoſſen, daß man, ohne die Strenge der wiſſenſchaftlichen Haltung zu vermiſſen, bei der Lectüre gemüthlich und religiös gehoben wird; ſo ſehr weiß der Verf. aus der Fülle ſeines Gemüthes ſeinen Leſern ans Herz zu reden. Wir verweiſen beiſpielshalber nur auf den Paſſus über die Verehrung des heiligen Kreuzes S. 216 ff.

Ueber das Ziel, das er ſich geſteckt, ſpricht ſich der Verf. ſelbſt im Vorwort aus: „Das Buch ſucht ſeine eigentlichen Leſer nicht unter den eigentlichen theologiſchen Fachgelehrten, ſondern bei den Studirenden der Theologie, unter den angehenden Seelſorgern und auch unter ſolchen gebildeten Laien, welche ſich um theologiſche Dinge kümmern. Es genügt ſeiner Beſtimmung vollends, wenn es ſeinem Inhalte nach bei **ſolchen** Leſern, während es Geiſt und Einſicht fördert, zugleich Herz und Gemüth anſpricht und in ſeiner Form für ſolche Leſer mit der gemeſſenen Haltung, die jede Wiſſenſchaft fordert, eine edle Popularität verbindet“ S. IV.

Digitized by Google

Dieſen Zweck erfüllt das Buch in vollem Maße; kein Leſer wird daſſelbe ohne Erbauung leſen, kein Prediger daſſelbe aus der Hand legen, ohne neue Geſichtspunkte und Beweisgründe für ſeine Vorträge gewonnen zu haben. Aber auch der theologiſche Fachgelehrte geht keineswegs leer aus, obgleich wir bedauern, daß es dem Verf. nicht möglich oder räthlich ſchien, den Bedürfniſſen der Fachgelehrten ebenſo vollſtändig wie dem übrigen Leſerkreiſe gerecht zu werden. In dieſer Beziehung hätte allerdings eine größere Fülle theologiſchen, namentlich dogmengeſchichtlichen Materials beigebracht, die einſchlägige Literatur reichlicher berückſichtigt und angegeben werden müſſen; namentlich neueren Autoren gegenüber beſteht wenigſtens unſeres Erachtens eine Billigkeitspflicht, das Brauchbare, was ſie geleiſtet, namhaft zu machen. Obgleich indeſſen der Verf. dieſe rein wiſſenſchaftlichen Werken gebührende formale Vollſtändigkeit nicht bieten wollte, ſo iſt doch in der Sache ſelbſt kein weſentlicher Punkt übergangen und kaum eine Frage ohne Löſung geblieben. Wer es weiß, welch großer Spielraum in eſchatologiſchen Unterſuchungen der bloßen Vermuthung und ſubjektiven Combination gegeben iſt, der wird ſich gerne auch da zufrieden geben, wo er nicht jede Löſung einer Frage für hinlänglich begründet und entſcheidend hält.

Die Methode des Verf. iſt die wiſſenſchaftlich theologiſche; es ſind nicht die philoſophiſchen oder naturwiſſenſchaftlichen, ſondern die theologiſchen Probleme, d. h. die Glaubensſätze, welche in den Vordergrund geſtellt werden und deren Sinn und Bedeutung beſtimmt und abgegrenzt wird, gegenüber der bloßen Meinungen, Hypotheſen und Ahnungen. Iſt der Sinn eines Satzes und deſſen Trag-

Digitized by Google

weite feſtgeſtellt, ſo folgt die Begründung aus der Schrift- und Väterlehre, darauf die unmittelbar darauf ſich ergebenden theologiſchen Erklärungen, ſodann die Verhältnißbeſtimmung der geoffenbarten Wahrheit zur Vernunftwahrheit, theils zur Bekräftigung der erſtern aus Gründen der Vernunft, theils zur Widerlegung der aus dem natürlichen Erkenntnißgebiet entnommenen Einwendungen. Daran ſchließen ſich mehrmals kurze Reflerionen, welche das aſcetiſche Moment in den wichtigern Lehrpunkten betreffen. Wir können dies nur billigen bei einem Gegenſtand, der Tag für Tag vor unſerm betrachtenden Geiſte ſtehen ſoll. Vgl. Ekkli. 7, 40.

Der ganze Stoff iſt in drei Abſchnitte abgetheilt, wovon der erſte die beſondere Vollendung, der zweite die Verbindung der dieſſeitigen mit der jenſeitigen Kirche oder die Gemeinſchaft der Heiligen; der dritte die allgemeine Vollendung behandelt. Dieſe Eintheilung iſt aus der Sache ſelbſt genommen und ganz richtig motivirt, indem einerſeits die Welt und die Menſchheit als Ganzes der Vollendung entgegengeht, andererſeits der Menſch zugleich als für ſich ſtehendes perſönliches Einzelweſen mit dem Eintritt des Todes einen Abſchluß ſeiner perſönlichen Entwicklung und Wirkſamkeit findet. „Die beſondere Vollendung iſt, wie man ſieht, eine währende Thatſache, welche nur für uns und unſre Nachkommen, nicht für unſre Vorfahren noch der Zukunft angehört. Weil nun aber, während ein Theil der Menſchheit bereits eingegangen und vollendet iſt, der andere noch in der Zeitlichkeit waltet, ſo geſtaltet ſich zwiſchen beiden Bruchtheilen der Menſchen, der noch nicht vollendeten und der bereits (individuell) vollendeten, ein höchſt bedeutſames Verhaltniß, über deſſen Natur die Dogmatik wichtige Auf-

Digitized by Google

ſchlüſſe zu ertheilen hat. Im Allgemeinen wird dies Verhältniß als Gemeinſchaft der Heiligen (communio sanctorum) bezeichnet.“ S. 5.

Auf dieſe Weiſe gewinnen wir einen Beſtandtheil der Eſchatologie, welcher dem katholiſchen Lehrſyſtem eigenthümlich iſt und zugleich zu den ſchönſten und troſtreichſten, aber auch am meiſten angefeindeten, Lehrpunkten unſers Glaubens gehört; die Lehre von der Interceſſion, der Anrufung und Verehrung der Heiligen; an ſie ſchließt ſich naturgemäß die Abhandlung über die Verehrung der Reliquien, über den religiöſen Gebrauch der heiligen Bilder, über die Verehrung des heil. Kreuzes. Dieſes bildet alſo den zweiten Abſchnitt.

Dagegen iſt die Lehre vom Purgatorium und von den Beziehungen der ſtreitenden Kirche zu den im Reinigungsorte befindlichen Seelen in Eins zuſammengenommen und dem erſten Abſchnitt eingefügt worden, und wir ſtimmen dem Verf. darin vollkommen bei, daß die beiden Lehrſtücke, Realität des dritten Orts und Nutzen der Fürbitte für die dort Befindlichen, in der Beweisführung nicht auseinandergehalten werden dürfen. S. 95. Denn gerade hier iſt einer der Punkte, wo die Beweisführung von dem Nachweis, daß eine Uebung in der Kirche von jeher beſtanden, ausgehen, und von dieſer Uebung ſofort auf das Vorhandenſein des ihr zu Grund liegenden Glaubensbewußtſeins ſchließen muß. Eben das iſt eine Hauptſtärke des katholiſchen Traditionsbeweiſes. Die Lehrdarſtellungen auch der hervorragendſten Väter und Lehrer der Kirche laſſen ſich von den Beſtreitern einer Glaubenslehre viel leichter als ſubjektive Meinung deuten, als dieſes mit

Digitized by Google

mit Gebräuchen der Fall iſt, die mitten aus dem innern Leben einer kirchlichen Gemeinſchaft gegriffen und durch die übereinſtimmende und unbeanſtandete Uebung Vieler bezeugt ſind. So läßt ſich z. B. aus Job 19, 25 ff., wo der ſchwergeprüfte Dulder ſeinen Glauben an die Auferſtehung von den Todten ausſpricht, doch ein weniger ſicherer und unanfechtbarer Beweis für den Glauben erheben, als ſich aus der Erzählung 2. Macchab. 12, 43 ff. ein Beweis für den Glauben an den Werth der Fürbitte und an die Auferſtehung bei den Iſraeliten ſchöpfen läßt. Daſſelbe trifft für den patriſtiſchen Beweis in erhöhtem Grade zu, und darum gelten uns die monumentalen Zeugniſſe z. B. für Heiligenverehrung, Fürbitte für die Abgeſtorbenen, Anfertigung und Gebrauch von religiöſen Bildern, wie ſolche Zeugniſſe in neueſter Zeit aus den unterirdiſchen Todtenſtädten Roms erhoben worden ſind, für Documente von unſchätzbarem Werth, nicht weil wir derſelben zur Feſtſtellung des Dogma's oder zu unſerer Befeſtigung im Glauben erſt noch bedürften, ſondern weil ſie geeignet ſind, die Außenſtehenden zu überführen. Der Verf. hat nicht unterlaſſen, auf dieſen Punkt Gewicht zu legen; vgl. über die Fürbitte für die Abgeſtorbenen S. 97 f.; namentlich die hier beigebrachten Inſchriften aus den Katakomben; ſodann über bildliche Darſtellungen Chriſti, des Kreuzes, der Heiligen und der chriſtlichen Myſterien S. 199 ff. Vielleicht hätte über dieſe ſo wichtigen Punkte noch einiges Detail mehr gegeben werden ſollen.

Wir heben ſofort aus dem reichen Inhalt des Buches einzelne Punkte heraus, die uns theils eine Berichtigung, theils eine beſondere Berückſichtigung zu erheiſchen ſcheinen. S. 19 wird darüber gehandelt, daß der leibliche Tod, der

uns als eine Folge der Sünde, als eine un- und widernatürliche Erſcheinung vorkommt, an ſich nicht unnatürlich ſondern entſprechend der natura pura d. i. der nackten, auf ſich ſelbſt beſchränkten und allen höhern Einfluſſes entblößten Natur des Menſchen ſei, dagegen ſei er nicht entſprechend der natura integra d. i. jener Beſchaffenheit des natürlichen Menſchen, welche Gott im Paradieſe demſelben aus Gnaden gewährt hat. Eine ähnliche Anwendung wird von dieſer Unterſcheidung zwiſchen natura pura und integra in der Anmerkung S. 376 gemacht; was man beim Menſchen natura integra nenne, wäre hiernach bezüglich der Außenwelt ihr idealer paradieſiſcher Zuſtand; dieſer Zuſtand war außer dem Paradieſe nirgends verwirklicht. Wenigſtens erklärt dieſes der Verf. als eine gangbare, mögliche Annahme; nebenbei folgt die Bemerkung, daß materiell der Zuſtand des bloſen Erbſünders wohl mit dem Stande der natura pura ſich deckt. Wir denken nun nicht daran, dieſe Auffaſſung, ſo wie der Verf. ſie reproducirt, eines dogmatiſchen Irrthums zu bezichtigen, möchten aber dennoch auf die Mißverſtändniſſe hinweiſen, welche dieſe aus der Suarez'ſchen Scholaſtik ſtammende und aufs äußerſte zugeſpitzte Unterſcheidung von natura pura und integra, den beiden Mittelſtufen zwiſchen natura lapsa und natura elevata, gerade für das in Frage ſtehende Lehrſtück herbeiführen muß. Wenn der Tod der natura pura angemeſſen, der natura integra aber widernatürlich iſt, ſo ergiebt ſich entweder die Schwierigkeit, daß der Natur — denn das iſt ja die *natura* integra immer noch — der Tod zuwider, folglich daß die Unſterblichkeit ihr natürlich iſt; oder die natura pura, dieſer nackte, blätter- und blüthenloſe Strunk muß durch ein Gnadengeſchenk der

übernatürlichen Ordnung zur natura integra erhoben, alſo integrirt werden. Trotz aller Cautelen wird man in dieſem Dilemma ſtecken bleiben, ſo lange man über die modern ſcholaſtiſche Vorſtellung der natura pura nicht hinwegkommt.

S. 28 f. findet ſich eine ſchöne Erklärung des bekannten Gebetes in dem Offertorium der Meſſe für die Abgeſtorbenen, in welchem Chriſtus der Herr angerufen wird, daß er die Seelen aller Abgeſtorbenen möge befreien von den Strafen der Unterwelt und von dem tiefen Pfuhl, damit nicht der Tartarus ſie verſchlinge u. ſ. w. Dieſes Gebet kann dem Wortlaute nach ſich ebenſowenig blos auf eine Befreiung aus dem Purgatorium beziehen, als andererſeits eine Erlöſung der zur Hölle Verdammten erfleht werden kann. Nach O. nun läge das Verſtändniß der gegebenen Stelle darin, daß ſich in der katholiſchen Liturgie das Vergangene gegenwärtig in dramatiſcher Repräſentation vor Augen ſtellt; die Kirche ſtellt ſich demgemäß in ihren Gebeten für die Abgeſtorbenen in den Zeitpunkt ihres Abſcheidens, in den Moment, wo das Loos der Verſtorbenen eben erſt entſchieden werden ſoll. Dieſer Auffaſſung ſteht eine andere gegenüber z. B. bei Berlage, kathol. Dogmatik VII. Bd. S. 891, wornach dieſe Gebete nicht ſpeziell für diejenigen Seelen gelten würden, deren Andenken commemorirt wird, ſondern allgemeiner auf ſämmtliche Glieder der Kirche ſich beziehen würden, ſofern man dieſelben ſich vorſtellt als in statu viatoris ſich befindend und dem furchtbaren Augenblick des Todes entgegenſehend.

S. 35 f. wird die Stellung P. Johanns XXII. zu der Frage über die visio beatifica der Seligen vor der Auferſtehung des Fleiſches berührt und betreff des Irrthums

Digitized by Google

dieſes Papſtes bemerkt, daß der Papſt hier nicht ex cathedra geſprochen (Anm. S. 35), daß er vielmehr den Gegenſtand ſtets nur disputationis causa und als Privatmann behandelt habe; dieſes wird bemerkt gegen die Janſeniſten, welche das Faktum gegen die perſönliche Unfehlbarkeit des Papſtes geltend zu machen ſuchten. Allein ſo ganz als Privatmann hat der Papſt in dieſer Frage doch nicht geſprochen, und man muß die perſönliche Unfehlbarkeit in einem viel limitirteren Sinne faſſen, als es heutzutage zu geſchehen pflegt, wenn man ſie dem P. Johann XXII. zuſchreiben ſoll. Wenn der Papſt auf öffentlicher Kanzel zu Avignon, wo damals die limina Apostolorum waren, auftritt für einen Lehrſatz, wer will da unterſcheiden, wo die Grenze ſei zwiſchen dem summus doctor Ecclesiae und dem doctor Ecclesiae Avenionensis? Zudem erklärt der Papſt in einem Schreiben an König Philipp von Frankreich: unum verbum de capite nostro nos non protalisse reperies, sed quae vel Christus vel Apostoli vel sancti Patres et doctores Ecclesiae protulerunt. Demnach giebt der Papſt ſeine Lehre gerade nicht als ſubjektive Anſicht, die nur der Diſputation halben vorgetragen wurde, ſondern glaubt ſie begründet in den beſten Quellen; eine Zuverſicht, in welcher er allerdings bald darauf wankend geworden iſt. Dem Papſte lag, das geht aus der Geſchichte dieſer Controverſe (vgl. Hefele, Concil.-Geſch. VI. S. 522 ff.) deutlich hervor, ganz beſonders der Plan am Herzen, eine definitive dogmatiſche Entſcheidung einer noch nicht durch das kirchliche Lehramt entſchiedenen Streitfrage herbeizuführen; er betrachtete die Sache nicht als einen gelehrten Privatſtreit, ſondern hat den König von Frankreich, Cardinäle und Doctoren ins

Digitized by Google

Intereſſe gezogen, kurz er machte daraus eine öffentliche kirchliche Angelegenheit. Er hat nicht häretiſch gelehrt 1) weil es überhaupt damals in Ermanglung einer kirchlichen Entſcheidung noch nicht häretiſch war, zu behaupten, die ſelig Entſchlafenen ſeien noch nicht zur reinen Anſchauung der Gottheit eingegangen; und 2) weil er die endgiltige Entſcheidung über eine Anſicht, für die er ſich perſönlich entſchieden hatte, der ferneren theologiſchen Discuſſion anheimgab, alſo allerdings einen Spruch ex cathedra nicht that. Ein ſolcher erfolgte erſt durch ſeinen Nachfolger Benedikt XII. in der Conſtitution: Benedictus Deus [1]).

Daß der Verf. über einige Fragen, wie z. B. über die Vernunftgründe für die Ewigkeit der Höllenſtrafen, über das Feuer der Hölle u. ſ. w. ſich nicht ins Breite einläßt, verdenken wir ihm nicht. Ob die Höllenſtrafen, wie Einige wollen, infra condignum ſeien, will der Verf. nicht entſcheiden; doch hätte er zur Klarſtellung der Sache noch einen Geſichtspunkt beiziehen ſollen. Mehrere Theologen, wie auch St. Thomas, überlaſſen ſich der Erwägung, daß die Erlöſung durch Chriſtus ſpeziell das göttliche Erbarmen repräſentire, das aller Creatur zu gut kommen ſoll, ſelbſt noch den Verdammten wenigſtens inſoweit, daß ſie nicht mit dem vollen und verdienten Maße der göttlichen Gerechtigkeit beſtraft werden. Vgl. Berlage a. a. O. S. 903. Dagegen kommt aber auch in Betracht, daß

1) Eine intereſſante Habilitationsſchrift über den hier berührten Gegenſtand kam uns neulich zu von Dr. Adam Krawutzcky, Privatdocent der Theologie und Subregens am fürſtbiſchöfl. Seminar in Breslau: de visione beatifica in Benedicti constitutionem »Benedictus Deus« commentatio historica. Vratisl. 1868. Dieſelbe verdient beachtet und verbreitet zu werden.

Digitized by Google

gerade in der gnadenreichen Erſcheinung Chriſti ein gravirendes Moment für diejenigen liegt, an welchen der Preis des blutigen Opfers Chriſti durch ihre Schuld verloren gegangen iſt, wie auch am endlichen Gerichtstage das Erſcheinen des Menſchenſohnes zum Gerichte beſonderer Gegenſtand des Schreckens für die Verdammten ſein wird.

Bezüglich des Fegefeuers ſtimmen wir dem Verf. von Herzen bei, wenn er diejenigen Punkte hervorhebt, welche die an und für ſich gewiß ſtrenge und furchtbare Strafe doch wieder in einem milderen Lichte erſcheinen laſſen; man ſolle doch, heißt es S. 113: in der Vorſtellung den dritten Ort nicht zu nahe an die Hölle rücken, und ihn geradezu zu einer Vorhölle machen, in der That iſt er weit eher als ein Vorhimmel anzuſehen. Es iſt nämlich als ſicher zu erachten, daß die leidenden Seelen um ihre künftige Seligkeit wiſſen" u. ſ. w. Das Letztere darf allerdings derzeit als sententia communis angeſehen werden, obgleich es nicht an Solchen gefehlt hat, welche den Seelen im Purgatorium ein Wiſſen um ihren Gnadenſtand nicht glaubten zuſchreiben zu können; vgl. Bellarmin de Purgat. lib. II. cap. 4. Zur Bibellehre über das Purgatorium haben wir 2. Timoth. 1, 16—18 vermißt, eine Stelle die freilich auch ſonſt z. B. bei Redner, das Fegfeuer, Regensb. 1858 übergangen wird.

Zu den ſchönſten Partien unſers Buches gehören unſtreitig die Abhandlungen über die Verehrung der Reliquien, den religiöſen Gebrauch der heiligen Bilder, die Verehrung des Kreuzes. Was die Bilder anlangt, ſo unterſcheidet ſich ihre Verehrung von der der Reliquien dadurch, daß jene lediglich eine memorative iſt d. h. eine relative auch

in dem Sinne, daß die Ehrenbezeugung nicht auf das Bild in ſich, ſondern auf deſſen Archetyp zielt, alſo das Bild ſelbſt nur in übertragener Weiſe trifft S. 207. Dennoch iſt uns das heilige Bild ein religiöſer Gegenſtand, ohne daß wir damit der Idolatrie verfallen. Der Unterſchied zwiſchen dem hl. Bild und dem heidniſchen Idol beruht darin: 1) daß der Zuſammenhang des Idols mit dem dargeſtellten Götzen im heidniſchen Sinne ein ganz anderer iſt, als der zwiſchen dem hl. Bild und ſeinem Original im katholiſchen Glauben. Zwar mögen einſichtsvollere Männer unter den Heiden zu einer höhern, der kirchlichen ähnlichen Vorſtellung über dieſes Verhältniß ſich erhoben haben; aber der Philoſoph Stilpo mußte die Behauptung, daß die Statue der Athene auf dem Parthenon, von Phidias angefertigt, nicht die Pallas des Olymps ſei, mit dem Tode büßen; 2) iſt aber das chriſtliche Bild dadurch vom heidniſchen Idol himmelweit verſchieden, daß erſteres Copie eines Wahren und Wirklichen, letzteres Darſtellung des Wahnes und der Lüge iſt. S. 210 f. Aufgeſtoßen iſt uns in dieſem Abſchnitt die ſprachliche Unſchönheit der Bezeichnung „latriſcher“ (ſonſt gewöhnlich latreutiſcher) und „duliſcher Cult.“

Was wir am *dritten* Abſchnitt beſonders loben möchten, das iſt das beſonnene Maßhalten im Hinausblick auf die unabſehbaren Weiten, in welche das betrachtende Auge, das ahnende Gemüth und die durch die Großartigkeit der Geheimniſſe von ſelbſt geſpannte Phantaſie ſich ſo leicht verlieren möchte. Nicht zu weiſſagen, nicht die Zeichen der Zeit zu deuten, nicht zu drohen und zu ſchrecken iſt Aufgabe des *Dogmatikers*. Aber freilich wer, der mit ernſt und heilig geſtimmtem Sinne die Noth der Zeiten

Digitized by Google

fühlt und mitlebt, ſtellt ſich nicht zuweilen die Frage, welches denn die Signatur unſerer Zeit ſei! Es giebt nur die Alternative: entweder eine neue Zeit, d. h. eine neue Epoche der Welt- und Menſchengeſchichte ſteht in Ausſicht, oder wir neigen allgemach dem Ende zu. Dieſer Alternative gegenüber erklärt der Verf., daß er nach ſeiner gegenwärtigen Einſicht, oder wenn das zu viel ſei, nach ſeiner gegenwärtigen Stimmung anzunehmen geneigt ſei, der Menſchheit ſtehe noch eine Zukunft auf Erden bevor, ehe denn ihre Geſchicke ſich abſchließen. S. 552.

Nach einer kürzern Abhandlung über den Chiliasmus wird auf die Lehre von der Auferſtehung des Fleiſches ſehr einläßlich eingegangen und die Stellung dieſes Dogmas zur geſammten Chriſtologie und Erlöſungslehre ſowie deſſen Bedeutung für das ganze Leben und Streben des Chriſten dargelegt. „Hat Gottes Sohn wahrhaft menſchliches Fleiſch angenommen, und iſt dies letztere, nachdem es geſtorben, wahrhaft zum Leben wieder erſtanden und endlich durch die Himmelfahrt des Herrn zur Rechten Gottes des Vaters erhoben, dies unſer menſchliches Fleiſch, nun dann begreift ſich, daß der Leib des Menſchen auch für ſein ewiges Loos nicht ohne Bedeutung, ſondern vielmehr weſentlich ſein müſſe. Damit iſt jede Art doketiſcher Auffaſſung des Chriſtenthums, welche das Werk der Erlöſung in Dunſt und Nebel auflöſen würde, in der Wurzel beſeitigt.“ S. 319. Weiterhin begründet und verbürgt die Auferſtehung des Fleiſches die Möglichkeit einer nicht blos geiſtigen und ideellen, ſondern einer wahrhaft allſeitigen, geiſtig leiblichen oder myſtiſchen Verbindung des einzelnen Menſchen mit Chriſto und verbürgt damit weiterhin den myſtiſchen Charakter der chriſtlichen Heilsanſtalt, d. h. die Sichtbarkeit

oder vielmehr geradezu den Beſtand der Kirche; innerhalb der Kirche ſelbſt ergiebt ſich damit die Thunlichkeit der Anknüpfung der Gnadenſpende an die Setzung ſinnenfälliger Symbole, d. h. der Sacramente überhaupt und insbeſondere die Möglichkeit einer wahren Theilnahme an dem Leibe, d. h. dem Fleiſche und Blute Chriſti in der Euchariſtie. Ebd. Die Auferſtehung des Fleiſches zum ewigen Leben behauptet ferner den unvergänglichen Werth des menſchlichen Leibes und anerkennt damit ſeine unverlierbare Berechtigung im ſittlich religiöſen Leben; das iſt die ächt chriſtliche Emancipation des Fleiſches, ſeine Löſung von den Feſſeln eines hochmüthigen Spiritualismus. S. 322. Gewünſcht hätten wir, daß auch auf die nähern Beziehungen des Genuſſes der Euchariſtie auf den Auferſtehungsleib die Sprache gekommen wäre, um ſo mehr als der Verf. auch in der Sacramentenlehre (I. Bd. 2. Aufl. 476 f. 491 ff.) dieſelben mehr nur berührt als tiefer verfolgt hat. Ob man gut daran thut, für den Schriftbeweis über die Auferſtehung des Fleiſches das Protoevangelium zu verwerthen (S. 262), ſcheint zweifelhaft. Wir müſſen uns hüten, zu viel beweiſen zu wollen.

Das allgemeine Weltgericht betrachtet O. als eine großartige Theodicee, indem ſchließlich alle auch die verworrenſten Verhältniſſe der Menſchengeſchichte ſich ausgleichen und aufklären. Das Werk des Menſchen kommt noch nicht zur Ruhe mit ſeinem Tode; ſeine Thaten wirken fort für das Geſchlecht; Welle ſchlägt an Welle, bis die durch eine That erregte Bewegung oftmals erſt an den Ufern der Ewigkeit zur Ruhe gelangt. Daher muß es völlig angemeſſen erſcheinen, ſoll anders nach göttlicher

Gerechtigkeit jedes Verdienſt ſeinen Lohn, jede Schuld ihre Strafe finden allſeitig und nach jeder Beziehung, daß des Menſchen Thun auch in ſeinen Folgen fürs Ganze im allgemeinen Gerichte nach ſeinem Werth oder Unwerth geſchätzt und zum Austrag gebracht werde. S. 345.

Wir ſchließen hier unſer Referat, das ſich doch nicht auf alle Punkte, welche einer beſondern Beachtung werth wären, ausdehnen kann. Der Verf. ſtellt uns in der Vorrede noch mehrere nach ähnlicher Methode gearbeitete Monographien, zunächſt eine ſolche über Gnade und Rechtfertigung in baldige Ausſicht: möge derſelbe aus unſerer Beſprechung entnehmen, wie ſehr uns ſeine ferneren Abhandlungen willkommen ſein werden.

Schließlich hätten wir noch einige ſprachliche Eigenthümlichkeiten und Unachtſamkeiten zu verzeichnen, die eben bei der ſonſt wahrhaft ſchönen Darſtellung um ſo unangenehmer auffallen. S. 22 „eingepfercht“; S. 25 dämelig; S. 48 „die läppiſchen Schwankungen der Philoſophie“; S. 118 „Plauſibilität“; S. 183 „gedanklich“ ſtatt „in Gedanken“; S. 178 „ſtoßen“ für „anſtößig ſein“; S. 205 „conſtatirte“ ſtatt „es war conſtatirt“ u. Aehnl. Kleinigkeiten, die aber doch nicht vernachläſſigt werden ſollen. Die Ausſtattung iſt gut und der Preis ſehr billig.

Linſenmann.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß

des

fünfzigſten Jahrgangs der theologiſchen Quartalſchrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Exegetiſche Studien. Aberle. 3

Die altchriſtl. Latinität und die profane Philologie der Gegenwart. Allgayer. 65

Ueber die Lage des Clerus, beſonders der Pfarrgeiſtlichkeit im Mittelalter. Hefele. 86

Die Lehre des Clemens von Alex. über die Euchariſtie als Sakrament und Opfer. Probſt. 208

Unterſuchungen über die Lehre von der Kirche. Ruckgaber. . 237

Aus dem handſchriftl. ſyriſchen Werke des Joh. v. Dara über das Prieſterthum. Fortſ. u. Schluß. Zingerle. 267

Kritiſche Miscellen. Nolte. . . . . 286 u. 443

Ueber Mark. IX, 49 u. 50. Schegg. 301

Ueber das Verhältniß der heidniſchen zur chriſtlichen Moral. Linſenmann. 387

Die Weiſſagung Daniel's c. IX, 24—27 in Beziehung auf das Taufjahr Jeſu. Stawars. 416

Ueber eine Controverſe zwiſchen Haſe und Speil (die Milch der Jungfrau). Lütolf. 438

Die patriſtiſchen Berechnungen der 70 Jahrwochen Daniels. Reuſch. 535

Die Berichte des claſſiſchen Alterthums über die Religion der Juden. Göſer. 565

II. Recenſionen.

Dupanloup, Die Erziehung. Bd. 1 u. 2. Kober. . . . 119

Zell, Die moderne deutſche Volksſchule und die neueſte badiſche Schulgeſetzgebung. Kober. 155

Münz, Archäologiſche Bemerkungen über das Kreuz, das Monogramm Chriſti ꝛc. . . . .
Zeſtermann, Die bildliche Darſtellung des Kreuzes und der Kreuzigung Jeſu Chriſti. . . . . .
Kayſer, Aus der Schatzkammer des Domes zu Minden. } Hefele. 158

Digitized by Google

		Seite
Hermens, Der Orden vom heil. Grabe.	Hefele.	171
Frank, Die Bußdisciplin der Kirche von den Apoſtelzeiten bis zum ſiebten Jahrhundert.	Probſt.	176
Abbeloos, De vita et scriptis S. Jacobi Bat. ep.	Himpel.	185
Zingerle, Sechs Homilien des h. Jakob von Sarug.		
Bargès, Notice sur deux fragments d'un Pentateuque hebreu-samaritain.	Himpel.	194
Briſchar, Die katholiſchen Kanzelredner Deutſchlands ſeit den letzten drei Jahrhunderten.	Himpel.	199
Tobler, Bibliographia geographica Palaestinae.	Neumann.	317
Eine Geſchichte des orientaliſchen Schisma vom Standpunkte der bisunirten Griechen.	Hergenröther.	329
Bumüller, Die Weltgeſchichte. Ein Lehrbuch für Mittelſchulen und zum Selbſtunterricht.	Schneiderhahn.	352
Kieſel, Die Weltgeſchichte für höhere Schulen und Selbſtunterricht.		
Maurel, Die Abläſſe, ihr Weſen und ihr Gebrauch.	Bendel.	380
Hurter, Geburt und Wiedergeburt.		383
Reinke, Die Propheten Zephanja und Haggai.	Himpel.	452
Baltzer, Die bibliſche Schöpfungsgeſchichte.	Schanz.	456
Hergenröther, Photius, Patriarch von Conſtantinopel. Zweiter Band.	Hefele.	465
Potthast, Bibliotheca historica medii aevi.	Hefele.	474
Dupanloup, Unterhaltungen über die populäre Predigtweiſe.	Bendel.	480
Künzer, Der römiſche Katechismus.		
Lorinſer, Katholiſche Predigten.		
Campabelli, Predigten mit Vorrede von Alban Stolz.		
Bruni, Die letzte Epoche der Kirche auf Erden und ihr Triumph.		
Köhler, Legendenpredigten		
Hettinger, Apologie des Chriſtenthums.	Zukrigl.	514
Meyer, S. J., Die Grundſätze der Sittlichkeit und des Rechts.	Linſenmann.	638
Alzog, Handbuch der Univerſalkirchengeſchichte.	Hefele.	653
Kraus, Beiträge zur Trier'ſchen Archäologie und Geſchichte Bd. I.	Hefele.	661
Thomae a Kempis opera omnia, ed. F. X. Kraus.	Reiſer.	667
Hauff, Das Studium des einfachen Contrapunkts.	Zeller.	673
Perrot, Der Prieſteramtscandidat.	Funk.	680
Gagarin, La reforme du clergé russe.	Funk.	681
Pauly, Hymni Breviarii Romani.	Peters.	686
Pittra, Cardinal, Hymnographie de l'église grecque.	Kaiſer.	692
Oswald, Eſchatologie.	Linſenmann.	704

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google